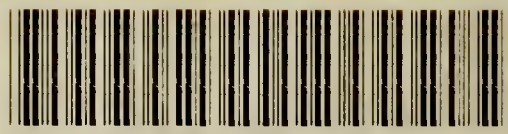
PQ.AA1 (2)



22101993125

№ F 338
BIBLIOTHECA
SEMINARII
LIESBOSCH

No F 338
BIBLIOTHEEK
SEMINARIE

L'ESPRIT

DE

LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE

ÉTUDE CRITIQUE SUR LE TRAITÉ « DE L'AME »

PAR

A. VAN WEDDINGEN

Docteur en philosophie et théologie, Prélat de la Maison du Pape,
Chanoine honoraire de Malines, Membre de l'Académie romaine de philosophie de saint Thomas,
de l'Académie de la Religion catholique de Rome,
de la classe des sciences philosophiques et morales de l'Atheneum de Venise, de la Société des arts,
des sciences et des lettres du Hainaut,
Membre correspondant de l'Académie royale de Belgique,
Aumônier de la Cour de Bruxelles.

" En tant qu'indivisible, le sens qui juge est un. "

De l'âme, l. III, c. 2; 15.

" Il faut que dans l'âme il y ait une unité qui perçoive toutes les choses senties. "

De la sensation et des choses sensibles, c. 7; 8.

BRUXELLES

F. HAYEZ, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES
ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE
rue de Louvain, 108

1890

PQ. AA 1 (2)

WELLCOME
LIBRARY
INSTITUTE

L'ESPRIT

DE

LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE.

A mesure que les informations de la science comparée accroissent le trésor de nos connaissances, nous aimons à rechercher sous quelle forme se sont, à l'origine, posés devant l'esprit les problèmes généraux, les principes irréductibles de la réalité et de l'esprit qui sont la matière même de la philosophie.

Il y a plus qu'une curiosité d'érudit qui nous pousse à fixer, d'une façon sans trêve plus précise, ces incidences caractéristiques de la pensée. Les doctrines primitives ne résument pas seulement tout un état de culture intellectuelle; elles annoncent, dans leurs maîtresses lignes, les théories de l'avenir, comme les sauriens de la période jurassique offraient l'ébauche des évolutions futures de la vie. Pour une part considérable, ces constructions ne valaient qu'à titre d'hypothèses. Dans leur teneur souvent exclusive, brutale quelquefois, elles n'en accusaient pas moins les aspirations avouées ou latentes des races. Parmi les synthèses actuelles, celle-là serait la moins imparfaite qui concilierait entre eux, dans l'unité d'une vue supérieure, les enseignements positifs des systèmes, en amendant par ceux-ci leurs conceptions négatives et radicales, comme le souhaitait déjà Leibnitz.

Toute vérité scientifique, tout phénomène soumis à l'examen impliquent leur assimilation par la pensée consciente d'elle-même. Voilà le fait générateur et le point d'appui de l'ordre

mental. La connaissance de l'âme tout entière est le développement de ce fait.

Les diverses branches de l'encyclopédie philosophique présupposent la psychologie. La dialectique est un département de la science de l'esprit dont elle décrit les opérations; l'idéologie est fondée sur l'examen des facultés; la métaphysique, la morale, la théodicée s'appuient à leurs références, à moins de se perdre dans des spéculations chaque jour plus discréditées aux yeux des investigateurs sérieux. Notre siècle a voué à la psychologie positive un engouement presque outré. Les écarts prolongés d'une ontologie incurieuse de la nature expliqueraient, sans la légitimer, cette prédilection. Elle rend, après tout, hommage à la primauté naturelle de la science de l'âme. Or, Aristote a été le premier organisateur de cette discipline. Durant près de dix siècles, le traité περὶ ψυχῆς — son œuvre la mieux achevée, au jugement des interprètes — a servi de texte aux gloses et aux commentaires des exégètes comme aux leçons des régents. Le Stagirite est devenu, grâce à des conjonctures exceptionnelles, le modérateur et, pour parler avec Montaigne, le monarque de la philosophie officielle. Depuis quelque vingt ans, ses enseignements reprennent une large place jusque dans les systèmes en rupture de ban avec le sien; et, sur nombre de points, les tenants du positivisme aussi bien que les spiritualistes se réclament de lui, notamment à propos de psychologie.

Dès les premières années de son pontificat, Léon XIII a recommandé avec instances l'étude des grands docteurs du XIIIe siècle, l'âge d'or, trop court, de la scolastique. Tout en se séparant d'Aristote en nombre de thèses de morale, de logique et de science pure, ces maîtres procèdent de lui, pour une très grande part [1]. Dans une lettre qu'il voulut bien nous adresser sur cette tentative de restauration, M. Barthélemy

[1] Voir S. Talamo, *Aristotetile e la scolastica*, 2^a ediz. Napoli, 1873. Cet excellent livre est la meilleure source de renseignements sur le présent débat.

Saint-Hilaire salue en celle-ci l'aurore d'une ère féconde de progrès pour la philosophie péripatéticienne. Comme toujours, ce mouvement des esprits est devenu, dans des camps divers, l'occasion de malentendus qu'il importerait de conjurer. Les uns refusent au Stagirite la gloire d'avoir, le premier, statué, dans leur ensemble, les principes de la psychologie. A leur avis, c'est de l'idéologie et de la manière de Platon que devrait s'inspirer la sagesse de l'avenir. Selon d'autres, il serait urgent de revenir, en ces matières, non seulement aux leçons, mais aussi à l'ordonnance d'Aristote et de ses commentateurs autorisés. Ce vœu a été parfois énoncé avec une naïveté à laquelle se mêle quelque emportement. Souvent il est entouré de réserves discrètes, mais il n'en persiste pas moins au fond de certains cœurs. — Ceux qui s'occupent de critique le savent : l'esprit des systèmes importe plus que les systèmes eux-mêmes, car il en constitue l'essence. Un simple et libre coup d'œil sur la doctrine psychologique d'Aristote, sur ses mérites et ses défauts, trouverait dans ces circonstances complexes une excuse, peut-être une approbation.

Fût-ce au prix de certaines désillusions, ce modeste essai se recommanderait de lui-même aux lettrés de ce temps-ci, où les controverses radicales, conduites par des adversaires d'un savoir incontesté et avec des ressources naguère insoupçonnées, ont préparé les esprits à l'appréciation définitive des synthèses. A tous ces égards, dégager, une fois de plus, les principes générateurs du traité *De l'âme,* ce serait, plus qu'on ne s'y attendrait, ressusciter les procédés, les débats de la psychologie contemporaine. Le présent travail se rattacherait ainsi de près à nos études sur la façon dont les premiers législateurs de la science ont fixé le point de départ de l'enquête psychologique, ce problème des problèmes.

Ce serait uniquement l'esprit, ce seraient les conceptions mères de la noétique d'Aristote que nous entendons exposer. Les solutions resteraient objet de discussion ultérieure. Dans cette esquisse même, la méthode, la rédaction adoptées par le Stagirite solliciteraient vivement l'attention. Grâce aux gloses

du texte, qui vont en transmettre les thèses à des disciples formant légion, la composition du traité *De l'âme* présente une importance à part, et que les critiques n'ont, peut-être, pas toujours reconnue. En psychologie surtout, le fond et la forme s'unissent dans une solidarité intime. Comme tous les penseurs indépendants, comme tous les chefs des écoles illustres, Aristote est, au plus haut degré, un génie dont les idées ne se laissent pas isoler de leur expression. Presque toujours, malgré sa concision parfois rebutante, il est encore son meilleur exégète. Que ce soit la justification de nos appels à la parole du maître!

En Orient comme en Grèce, en la première période du développement intellectuel apparaît un monisme panenthéiste mal distingué de la conception mécaniste de l'univers et comme soudée à celle-ci.

« La plupart de ceux qui philosophèrent à l'origine, pourra dire Aristote, ne considérèrent les principes de toutes choses que sous le point de vue de la matière. Ce d'où sortent tous les êtres, d'où provient tout ce qui existe, où aboutit toute destruction, la substance persistant identique sous les modifications diverses, voilà, d'après eux, le principe de la réalité [1]. »

Toutefois, un facteur dynamique, cette « âme du monde » qu'on retrouverait dans toutes les cosmologies anciennes, présidait à l'évolution universelle : c'est « l'esprit » pour Diogène d'Apollonie; la « divinité » du poète-philosophe Empédocle, le prophète lointain du transformisme; ce sont les « nombres » pour Pythagore, essences des choses et symboles des idées supérieures; c'est le « feu artiste » d'Héraclite, le chantre du « devenir »; c'est « l'intelligence » d'Anaxagore; c'est « l'essence parfaite qui va et revient dans tout ce qui existe » de Lao-t'se; c'est « la virtualité indéfinie et éternelle » de Kapila.

Dans l'Inde, cette première patrie de la philosophie, la pensée s'attache dès l'origine à une dialectique et à une psychologie mêlées de métaphysique émanatiste. Le génie grec se montre, dès son éclosion, pénétré de l'idée de l'ordre, de la grandeur,

[1] *Métaphysique*, l. III, c. 3

de la beauté du *Cosmos*, qu'il l'admire dans le rythme des apparitions mobiles, avec les Ioniens et Héraclite, ou dans l'unité absolue cachée sous la trame des phénomènes, avec ceux d'Élée et Parménide.

Mais, après ce premier regard sur l'univers, l'aperception du moi conscient commande déjà l'attention des méditatifs hindous. « Le moi, c'est la conscience », s'écrie Kapila, le subtil auteur du *Sankhya* [1] (Méthode de la science). Jamais sentence plus profonde ne sera rendue en psychologie.

A cette vue il rattache, par malheur, sa théorie idéaliste de la production des cinq sens et du monde matériel tout entier, grâce à l'expansion progressive de la force interne, rattachée à quelque activité transcendante confusément entrevue. Mais l'équivalence de l'énergie consciente et de la personnalité a été tenue par Kapila. Cette intuition, il l'a eue deux siècles avant Platon et Aristote : c'est sa gloire impérissable.

Pour juger avec une complète équité de l'originalité de la psychologie d'Aristote lui-même, il convenait de rappeler le précurseur antique avec lequel il s'est rencontré.

Le premier d'entre les Grecs qui se soit un moment occupé de la connaissance de l'esprit et du moi serait Héraclite : « Je me suis cherché, s'écrie avec mélancolie l'obscur Éphésien perdu dans son rêve de l'absolu, et je ne me suis point trouvé. » Comme si ce n'était pas se trouver excellemment que de se chercher ainsi ! Mais jusqu'à Socrate, la contraignance et la fatalité des causes physiques dominent la sagesse hellène.

Le fils de Sophronisque, cependant, averti par l'oracle de Delphes de se « connaître soi-même », prélude par l'investigation des lois morales à l'étude de l'activité psychique, et construit la série des divers *genres de biens* [2]. Après lui, dans

[1] *Karika*, 24. — La *Karika* est le commentaire du *Sankhya* de Kapila, rédigé au commencement de l'ère chrétienne, mais considéré par les indianistes comme l'exposé fidèle du système. – Cf. les traductions de ce document par M. Pauthier et M. Barthélemy Saint-Hilaire. — LAFORÊT, *Histoire de la Philosophie ancienne*, I, p. 110.

[2] Cf. FOUILLÉE, *Philos. de Socrate*, t. I. — BOUTROUX, *Socrate, fondateur de la science morale*. Orléans, Colas, 1883.

sa « Dialectique des idées », Platon ramène la philosophie à scruter sous toutes ses faces l'énergie de l'esprit et à dresser les catégories hiérarchiques de ses notions essentielles, toutes convergeant dans l'idée de l'Infini. Avec toute justice M. Fouillée a pu montrer dans le fondateur de l'Académie le premier maître qui ait, en Occident, mis dans une lumière triomphante le point de départ de toute psychologie : la réflexion de l'esprit conscient sur lui-même, sur les démarches et les objets de l'énergie mentale. Cette admirable doctrine est connue en tous ses détails. En formules déjà rapprochées de notre terminologie moderne, Platon, dans le *Charmides*, définit la sagesse « la connaissance de la connaissance », la « science consciente d'elle-même », ou, comme il s'énonce dans le *Théetète*, « la science de la science ».

Platon est le mage de la philosophie. Chez lui, les idées sublimes sont incarnées dans un style dont la noblesse égale l'aisance. L'auteur des *Dialogues* reste, sous ce rapport, le premier des socratiques, des sages populaires et vulgarisateurs. Or, voici que, soudain, un souffle nouveau passe sur la conscience grecque et produit, d'un coup, une œuvre sans aïeux. Rien de déconcertant comme d'ouvrir, après le *Timée* et le *Phédon*, le traité classique *De l'âme*. A l'essor ardent de l'esprit vers l'intelligence et l'idéal, à un langage dont les échos enchanteront tous les âges succède maintenant une analytique minutieuse et froide, dédaigneuse de la parure des paroles, non par impuissance, mais comme par une indifférence superbe, incurieuse de l'ordonnance des matières, semant des nébuleuses de pensées, en abandonnant au lecteur le soin de s'y orienter.

Cette vive différence avec les procédés chers à Platon était, avant tout, affaire de tempérament mental. Toutefois, en présence de ces démonstrations techniques que nous devons entendre dans leur âpre saveur native, on se reporte involontairement à une légende persane du Dabistan, assurant que pour composer l'*Organon* Aristote avait utilisé les livres des brahmanes que lui avait envoyés Callisthènes, son neveu, officier d'Alexandre. Pas moins que la Logique, le traité *De*

l'âme rappellerait, en bien des endroits, le *Sankhya* de Kapila, peut-être le *Nyaya* de Gotama. M. Barthélemy Saint-Hilaire, pour récuser cette affinité, en appelle à l'incomparable supériorité des écrits d'Aristote. Nous savons avec quelle défiance il convient d'accueillir les rapprochements entre les œuvres illustres. Mais la tradition persane garde une portée incontestable. Quand on parle du Stagirite, il ne saurait être question de plagiat : le génie transfigure tout ce qu'il élève jusqu'à lui. Les ressemblances déjà signalées par William Jones subsistent, toutefois, et elles donnent à réfléchir [1].

Mais il est temps de tracer l'esquisse de la première psychologie de l'Occident. Nous y emploierons presque partout les paroles du maître, d'après la traduction de son savant interprète, M. Barthélemy Saint-Hilaire.

Dans une étude récente sur l'*Orestie* d'Eschyle, où se retrouve comme la vivante impression de la scène grecque, M. Potvin excusait les détails d'antique naïveté de l'incomparable trilogie au nom de ses beautés si pures, si vraies, si humaines, en un mot [2]. Nous devrons réclamer une justification analogue pour le traité περὶ ψυχῆς. Mais le tragique grec peignait en d'inoubliables traits les sentiments innés à toute âme d'homme. Aristote, le premier, a codifié les préceptes abstrus d'une discipline technique, dans un idiome en grande partie créé par lui et revêche à nos versions. C'est justice d'invoquer, en faveur des archaïsmes de pensée et d'expression du fondateur de la psychologie classique, le bénéfice des circonstances.

En pratique plutôt qu'en théorie, le retour du sujet pensant sur lui-même avait été reconnu par Platon comme l'exorde de la science. Mais la méthode du divin philosophe n'avait pu, dès son aurore, atteindre à la perfection. Comme toutes les tentatives géniales, elle était le produit de l'intuition spontanée plutôt que le fruit d'une élaboration savante, conçue d'après les règles didactiques. Dans ses divinations parfois

[1] Cf. Pauthier, *Traduction des* Essais *de Colebrooke*, pp. 1 et 96, en note.
[2] Voir *Bulletin de l'Acad. royale*, 1889.

plus éloquentes que précises, Platon eut le tort de laisser planer une ombre impénétrée sur le rapport définitif des « idées » ou des types spécifiques avec l'essence absolue, et de rattacher sa théorie à la croyance de la préexistence des âmes. Sa thèse de la priorité de l'universel ou de l'espèce sur les individus ne pouvait qu'embrouiller son idéologie, surtout après les cosmogonies de Pythagore, des éléates et d'Héraclite, en leurs thèses hardies jusqu'à la témérité, rappelant les monuments des Pélasges et les poèmes orphiques en leur majesté sauvage. De là, encore, l'obscurité de la dialectique de Platon dans l'explication des concepts négatifs et privatifs auxquels il semblerait préposer des catégories idéales ; de là l'inscription au moins apparente d'abstractions logiques dans les cadres de la réalité, cette source de confusions qu'Aristote va lui reprocher, et à laquelle payeront tribut des maîtres innombrables et, bien qu'assez rarement, Aristote lui-même.

Mentionnons enfin les bizarreries de la psychologie de Platon sur les relations de l'âme supérieure (νοῦς) produite par Dieu, douée de spiritualité et d'immortalité, avec les deux âmes subordonnées, résidant dans le foie et dans le cœur, présidant à la vie et au sentiment, mais associées contre nature à l'intelligence proprement dite en châtiment de fautes perpétrées dans une existence antérieure [1].

Outre ces hésitations concernant la nature des idées, un autre vice essentiel émasculait la psychologie, la logique, la philosophie entière de Platon. Celui-ci se souvint toute sa vie des théories de l'école de Mégare sur l'unité essentielle des choses. En dépit de toute l'originalité de son esprit, son idéalisme était excessif. Très versé dans les mathématiques pures, ardent aux spéculations sereines, il fut conduit à priser assez peu les informations de l'expérience positive et de la science comparée, cet indispensable auxiliaire des hypothèses de la raison. Il en

[1] Voir là-dessus notamment *République*, l. IV; *Timée*, 69, 70; 35, 69. — Laforêt, *Hist. de la Philos.*, c. 5 et 6. — Fouillée, *Hist. de la Phil.*, c. 5.

fut amené à absorber l'activité humaine dans l'intuition et l'analyse de la conscience intellectuelle et des sentiments moraux sous leurs formes diverses. Il en résulta un fâcheux isolement de l'âme d'avec le corps, dont l'union se réduisait à une sorte d'association extérieure qu'il comparait lui-même à la présence d'un pilote sur le vaisseau.

On a prêté au Stagirite une jalousie mesquine contre son maître; on y a cherché la raison de ses critiques, de ses dissidences. Ne déshonorons pas les grands hommes en les rapetissant à la commune médiocrité. Aristote a donné à Platon des éloges exquis. Mais les exagérations du chef de l'Académie devaient disposer à une réaction énergique un homme rompu à toutes les disciplines empiriques, aidé dans ces études par son ancien élève, le grand Alexandre, qui lui envoyait, au cours de ses expéditions, les livres, les produits curieux du sol, de la faune, de la flore des pays jusqu'alors inexplorés!

Pour philosopher, Platon s'était avec mépris échappé de la caverne du corps où, selon lui, l'esprit gît vinculé, loin de la clarté du divin soleil des intelligences. Il s'était renfermé dans la raison pure, comme en un sanctuaire aux révélations célestes. Aristote se porte à l'extrême opposé. Il entend étudier l'esprit, sans doute, mais l'esprit en tant qu'il est associé à quelque organisme, l'*âme*, en un mot [1]. Le traité περὶ ψυχῆς est consacré à cette enquête. C'est sur toutes les espèces d'âmes observables, et dans les limites de cette observation positive, que le maître va diriger ses investigations.

Cette étude de l'âme « s'impose en première ligne au sage, dit Aristote, à cause des recherches précises qu'elle comporte et de l'importance de son objet. L'âme est en quelque sorte le principe des êtres animés. Nous chercherons donc à découvrir et à connaître d'abord son essence et sa nature, et ensuite tous les faits accessoires qui se rapportent à elle. Il est, de toute manière, très difficile d'avoir sur l'âme quelques notions positives. En effet, ici se présente une difficulté commune à bien

[1] Cf. *Métaphysique d'Aristote*, V, 8; VII, 10.

d'autres choses encore : je veux dire, la question de savoir ce qu'est l'essence, ce qu'est la chose. Il pourrait sembler de prime abord qu'il n'y a qu'une seule méthode pour étudier toutes les choses, quand nous voulons en connaître l'essence, de même qu'il n'y a qu'une seule démonstration pour les qualités propres de ces choses; et l'on pourrait croire qu'il faut s'enquérir de cette méthode unique. — D'autre part, s'il n'existe point de méthode générale et commune pour savoir ce que sont essentiellement les choses, il devient encore plus difficile de faire cette étude; car dès lors il faudra rechercher en particulier pour chaque chose quelle est la marche à suivre. Quoique l'on voie évidemment qu'il faut procéder par démonstration, par division ou par telle autre méthode, il n'en reste pas moins bien des difficultés et bien des chances d'erreur, car on ne sait de quels principes il convient de partir en cette enquête, puisque les principes sont différents pour des choses différentes, et que, par exemple, les principes des nombres ne sont pas ceux des surfaces ».

Aristote ajoute qu'il faut examiner à laquelle des catégories se rattache l'âme, si elle est une virtualité, une substance en acte ou « entéléchie »; si elle comporte diverses puissances ou non; si toutes les âmes sont identiques quant à l'espèce ou d'espèces diverses. Il regrette que ceux qui s'occupent de ces investigations ont presque tous « exclusivement étudié l'âme humaine ». Il faudra donc chercher la définition commune de l'âme. Or, « pour les parties (ou puissances) de l'âme, il est difficile de statuer quelles sont celles qui diffèrent naturellement entre elles, et s'il faut scruter d'abord les puissances en elles-mêmes ou bien leurs fonctions, comme la pensée avant l'intelligence, la sensation avant la sensibilité; et ainsi du reste. Si l'on commence par les fonctions, on peut se demander s'il faut, avant tout, étudier les termes relatifs; par exemple, l'objet senti avant ce qui sent, l'objet conçu par l'intelligence avant l'intelligence qui le conçoit ». Là-dessus, il énonce ces maximes, si caractéristiques dans sa philosophie : « Certes, il paraît utile de connaître l'essence pour bien comprendre ce qui cause la qualité dans les

substances; mais, réciproquement, la connaissance des qualités sert aussi, en grande partie, à faire connaître l'essence de la chose. En effet, à notre avis, quand nous pouvons rendre compte des effets accidentels de la chose, sinon de tous du moins de la plupart, nous pouvons aussi le mieux pénétrer son essence. L'essence est le vrai principe de toute démonstration; il en résulte que toutes les définitions où l'on ne connaît point les accidents de la chose, et par lesquelles on ne peut aisément s'en faire une idée, sont d'évidence des définitions de pure dialectique, c'est-à-dire tout à fait vides [1]. »

Ce prologue aux allures compliquées, à la manière technique et circonspecte, permet de préjuger les développements qui nous attendent. Comme toujours, chez Aristote, l'argumentation est pleine de sérieux et de justesse. La passion de la vérité, le mépris de toute rhétorique y éclatent à chaque ligne, avec la préoccupation de se garder de la lèpre des tautologies de la logique formelle et des écarts d'une enquête mal menée. Les docteurs du XIIIe siècle, François Bacon, nos contemporains n'ont rien écrit de plus sensé sur la nécessité de définir l'essence des choses, non en des concepts *a priori*, mais par l'observation de leurs propriétés. Sans doute, le Stagirite songe aux sophistes et à leur syllogistique vaine, à certains idéalistes aussi, à leurs aperçus oratoires comme à leurs synthèses prématurées, ce double et persistant fléau de la philosophie.

Mais dès le début, en même temps, quels détours pour désigner, pour aborder le problème fondamental : la reconnaissance du point de départ de toutes les recherches dans l'intuition directe, puis dans l'analyse des fonctions de la vie consciente! S'il y a une science de l'âme, elle ne peut être que le produit de la réflexion sur les tendances primordiales, les démarches typiques de l'esprit, en son habituelle présence à lui-même. Les lois de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté; les rapports de la réflexion avec la spontanéité sont l'expression des événements constitutifs de la force psychique, et ceux-ci

[1] *De l'âme*, l. I, c. 1; 8. — Cf. *Métaphysique*, l. VII, c. 15; 8, l. VIII, c. 6; 1.

nous sont notifiés par le sentiment immédiat et l'examen de la raison, par la conscience, en un mot, dans le sens le plus étendu et le plus vrai de ce mot [1]. Les phénomènes de la vie organique, communs à l'homme et aux autres êtres de la nature, seraient mieux élucidés dans leur raccordement avec les événements conscients, perçus et étudiés en nous-mêmes. Les manifestations de la raison, les principes générateurs de la connaissance et des actes humains, tous les éléments du vrai, du bon et du beau sont réalisés dans le moi, à l'état de faits vécus et éprouvés, avant de devenir, par la discussion, des normes scientifiques. Presque perpétuellement, Aristote les a envisagés en ce second stade, sans même rappeler le premier, du moins dans la construction de la doctrine. Par ce puissant théoricien, cet intellectualisme a été introduit dans le monde de la pensée, intellectualisme robuste chez le maître et arc-bouté à l'étude jalouse de la réalité, mais isolé à l'excès des impulsions de la spontanéité et des clartés vibrantes de l'intimité personnelle. A certains égards, les théories de Platon et de Pythagore auront poussé le Stagirite dans cette voie. Nous le verrons : elle n'en demeura pas moins encombrée et obscurcie pour cela.

Les meilleurs exégètes d'Aristote seraient d'accord sur ce point. En des passages nombreux de l'Introduction du traité *De l'âme* et de son Commentaire, M. Barthélemy Saint-Hilaire a déploré que, d'emblée, le Stagirite ne se soit pas placé sur le terrain ferme du sens intime, de la conscience, en tant que celle-ci étend son témoignage, pour parler avec Balmès, « à tout ce qui affecte le moi humain : idées, sentiments, sensations, actes de la volonté [2] ». Certes, la conscience, en ses intuitions,

[1] Il est de coutume, entre péripatéticiens surtout, d'appeler *sens intime* l'assimilation des modifications de la sensibilité interne, et ils réservent volontiers le nom de *conscience* au retour de la raison sur les événements intelligibles ou spirituels. Nous nommerons *conscience directe* l'aperception des phénomènes de la vie psychique, qu'ils soient d'ordre matériel ou immatériel. La *conscience réflexe* implique la réflexion de l'esprit sur ces faits, en vue de pénétrer leur nature et leurs rapports.

[2] *Philos. fondamentale*, t. I, pp. 95 et suiv.

en ses références immédiates, ne pénètre rien, n'explique rien. Ce n'est qu'un œil ouvert sur le monde intérieur ; seul, toutefois, cet œil a qualité pour y prendre jour. A la conscience réflexe, à la faculté intellectuelle reste réservée l'analyse des événements psychiques, attestés par le sens intime, à titre de faits et de matériaux. Mais substituer, au seuil de la psychologie, des raisonnements, des considérations générales à ces informations directes, c'est échanger pour des vues du dehors, parfois contestables, la positive certitude et le caractère absolu de ces notifications intimes. Mieux que personne, Aristote nous a fourni les éléments de la vie intérieure : il a trop oublié de les montrer dans leur aperception fondamentale et dans leur inexistence au moi, en sa substantielle unité. A propos des débats particuliers, nous aurons fréquemment le devoir de le noter, non sans quelque ennui pour le lecteur et pour nous-même.

L'âme se manifeste-t-elle à l'esprit par « quelque propriété spéciale » ? se demande Aristote. Elle ne peut être considérée, répond-il, que comme le principe des êtres animés ou vivants. Les fonctions vitales et les fonctions psychiques ne se laissent pas plus séparer les unes des autres que la ligne droite ne se laisse isoler du corps droit [1]. — La comparaison, en honneur aujourd'hui dans l'école positiviste, de l'esprit et de l'organisme, répondant au côté convexe et concave d'une figure sphérique, se serait vaguement présentée à Aristote.

Or, le physiologiste, le « physicien », comme parle le Stagirite, étudiera les conditions matérielles de l'énergie mentale. Le dialecticien en approfondira les divers actes particuliers. Le mathématicien considérera les propriétés des nombres et des corps étendus, en tant que dépouillées de leurs modalités concrètes. A son tour, le métaphysicien déterminera les éléments universels et suprêmes de l'activité psychique, tandis que le médecin, l'architecte envisageront la matière dans ses applications pratiques.

[1] L. I, c. 1.

Avant d'aller plus loin, le Stagirite jette un regard en arrière sur les opinions de ses prédécesseurs concernant la nature de l'âme. Pour devenir objet d'une recherche positive, celle-ci veut être envisagée dans les êtres qui vivent : de fait, prononce Aristote, partout où éclate la vie, dans sa spontanéité motrice, doit se trouver le principe de cette fonction ; et ce principe, on lui donne précisément, d'une façon générale, le nom d'*âme*.

Or, parmi les anciens, les uns ont vu dans l'âme la cause du mouvement des êtres vivants. D'accord déjà, en certaines conjectures spéculatives, avec nos chimistes célèbres, les atomistes Démocrite et Leucippe ont plutôt placé l'agent vital dans une sorte de feu ou de matière ignée, de forme sphérique, d'une ténuité extrême, produisant la respiration de l'animal, aussi longtemps que les organes sont capables de maintenir l'échange et la substitution des molécules du corps. Pour son compte, dit Aristote, Anaxagore a confondu l'âme avec l'intelligence, et cela dans l'universelle série des vivants. D'autres sages, comme Empédocle, reconnaissaient une sorte de monade ou d'âme en chaque élément de la matière ; ces monades se retrouvent dans nos organes et nous rendent capables de connaître les choses du dehors, en nous mettant en communication physique et directe avec eux. Platon enseignerait, dans le même sens, que les idées-types des choses sont leurs principes constitutifs.

Non sans quelques motifs, les interprètes les plus fervents estiment que le Stagirite est rude à ses adversaires. L'intolérance, cette suprême calamité en philosophie, où l'on se serait si peu attendu à la rencontrer, est devenue en plus d'une conjoncture une tradition dans son école. Cette tradition n'est pas morte ! — Comme nos contemporains, d'ailleurs, sur le nombre et la nature des éléments, les anciens se divisaient. Chaque élément a trouvé un philosophe qui l'a honoré du rôle de moteur dans l'organisation. Nous n'insisterons par sur ces particularités. Elles ont trouvé des interprètes hors de pair en MM. Barthélemy Saint-Hilaire et Zeller. Très longuement, Aristote discute les théories de Démocrite, de Timée sur le mouvement communiqué par l'âme. Il établit, à ce propos,

que le principe des êtres animés ne peut être conçu ni comme une énergie motrice d'ordre matériel, ni comme une résultante du mélange de l'esprit avec les organes ou avec leurs parties fondamentales, ni comme une masse d'atomes très subtils animant le corps de leurs vibrations propres, ni, enfin, comme une synthèse des éléments. Il repousse le sentiment de ceux qui font de l'âme une harmonie, un composé de propriétés contraires se balançant l'une l'autre, et l'opinion de Xénocrate concevant l'esprit à la façon d'une quantité ou d'un certain nombre de monades en mouvement [1]. — Bien des jugements d'Aristote sur ses devanciers ont été revisés. C'est à lui, pourtant, que nous devons ces renseignements de si haut prix sur la paléontologie de la pensée et de la science. Il a mérité d'être appelé le père de l'histoire de la philosophie, a pu dire Zeller.

Au point de vue où nous demeurons placés, ces développements veulent une simple mention. Nous ne nous y attacherions que pour en dégager la pensée du maître sur la vraie nature de l'âme *humaine*. Bornons-nous à quelques passages péremptoires ou intéressants pour la critique.

En particulier, le philosophe combat la théorie montrant dans l'âme une résultante de qualités contraires, à peu près, à la manière des phénoménistes modernes. Aristote écrit là-dessus ces paroles dont le spiritualisme éclaire d'autres passages, moins décisifs, obscurs même : « L'harmonie est un *rapport* ou une *combinaison de choses* mêlées ensemble, et il n'est pas possible que l'âme soit l'un et l'autre. Ce terme d'harmonie s'appliquerait à la santé et, en général, aux forces corporelles bien plus qu'à l'âme. C'est — ajoute-t-il avec une raison profonde — ce qui deviendrait tout à fait manifeste, si l'on essayait d'attribuer à quelque harmonie les modifications et les actes de l'âme. Quant à supposer que l'âme est la combinaison des parties du corps, il est très facile de réfuter cette hypothèse. Les combinaisons de ces parties sont aussi nombreuses que diverses. Or, de quels éléments peut-on supposer

[1] L. I, c. 3-4.

que l'intelligence soit la combinaison, et comment cette combinaison se fait-elle ? Comment la sensibilité où la passion seraient-elles une combinaison de ce genre [1] ? » – Je ne sais si l'on a trouvé beaucoup d'arguments plus convaincants contre le matérialisme. Dans leurs travaux tant remarqués, en termes à peu près semblables, Tyndall, Lewes, Delbœuf ont signalé l'impossibilité de faire avec de la simple mécanique nerveuse de la perception, de l'amour, de la haine, de la conscience, en un mot. Ni Herzen, ni Horwicz, ni Mauldsey, ni H. Spencer, MM. Luys et Taine n'ont fait avancer le problème d'un pas, avec tout leur savoir [2]. Le Stagirite ne fait, par malheur, qu'indiquer cet argument, lui d'ordinaire si prolixe aux considérants abstraits, aux détails de physiologie comparée. En tout cas, nous nous souviendrons de ce passage pour entendre les textes où il rapporte la sensation aux organes et les actes individuels de la sensibilité, de l'intellect, de la volonté au corps animé, au composé humain.

Notons encore ces remarques opposées aux disciples de Xénocrate, représentant l'âme comme un groupe d'unités ou de monades : « Il y a ici bien des impossibilités : celles d'abord qui résultent de l'idée de mouvement, et, de plus, les impossibilités particulières qui tiennent à ce qu'on prétend que l'âme est un nombre. Comment faut-il comprendre une unité qui se meut ? ... Puisqu'on dit justement qu'une ligne qui se meut engendre la surface, que le point engendre la ligne, les mouvements de ces unités (dans l'hypothèse) seront aussi des lignes ; car le point est une unité qui a une position... D'un autre côté, si d'un nombre vous enlevez un nombre ou une unité, il reste toujours un autre nombre. La théorie, en effet, dont on parle ici regarde non pas à la grandeur et à la petitesse, mais seulement à la quantité. Voilà ce qui fait qu'il faudra nécessairement qu'il y ait, en outre, quelque chose qui mette les unités en

[1] L. I, c. 4; 2-5.

[2] Cf. notre *Essai sur l'objectivité de la connaissance*, pp. 510 et suiv. Bruxelles, Hayez, 1889.

mouvement. Mais si, dans l'animal, c'est l'âme qui est ce moteur, ce sera elle également dans le nombre ». Et il termine son raisonnement très subtil par ces réflexions familières aux partisans de l'atomisme chimique et que nous signalons pour montrer, une fois de plus, qu'aucun ordre de vérités n'était étranger à ce prodigieux esprit qui les remuait pour la première fois : « Admettons que l'âme puisse, de façon ou d'autre, être une unité, il faudra toujours qu'il y ait une certaine différence par rapport aux autres unités (englobées en ce nombre). Quelle est pourtant la différence qu'offre un point pris comme unité, si ce n'est la position ? Si donc les unités et les points qui sont dans le corps sont différents, les unités seront dans les mêmes lieux que les points; car l'unité occupera la place du point; et alors, qui empêchera qu'il n'y en ait une infinité dans le même lieu, si une fois il y en a deux, car les choses dont le lieu est indivisible sont elles-mêmes indivisibles. Dans tous les corps, dès lors, il y aura des points en nombre infini, semble-t-il. » Et il clôt sa spéculation mathématique par cette sentence si bizarrement spiritualiste, j'allais dire mystique : « Enfin (dans cette opinion) comment est-il possible que les âmes se séparent et se délivrent des corps, puisque les lignes ne se divisent pas en points [1] ? »

Déjà on aura souligné l'indifférence avec laquelle, en ces analyses, le maître envisage tantôt l'âme comme le principe des êtres animés en général, tantôt comme le principe de l'être sensible et du composé humain. Aristote s'exprime dans un esprit pareil à propos de la divisibilité attribuée à ce principe dans l'école de Démocrite. Son argumentation montre la nécessité de déléguer les fonctions mentales à l'esprit, dans son entière totalité.

« Quelques-uns, dit-il, prétendent que l'âme est divisible et qu'elle pense par une partie et désire par une autre. Mais qui donc alors maintient les parties de l'âme, si de sa nature elle est divisée? Certes, ce n'est pas le corps; et il paraîtrait bien

[1] L. I, c. 4; 16-21.

plutôt que c'est l'âme qui maintient le corps. Du moment qu'elle en sort, il cesse de respirer et bientôt se corrompt. Si donc il y a quelque chose qui la rende une, c'est ce quelque chose qui serait surtout l'âme. Puis il faudra de nouveau chercher si ce quelque chose est un, ou s'il a plusieurs parties. S'il est un, pourquoi l'âme n'est-elle pas une du premier coup? S'il est divisé, la raison voudra savoir de nouveau qui unit les parties; et ainsi elle se perd à l'infini [1]. » A ce propos, toujours soucieux du monde sensible, Aristote prononce que la qualité de substance « convient surtout aux corps », et « pardessus le reste aux éléments, principes des autres corps ».

Cette allégation est grave et peu claire; mais, dans la pensée du maître, elle n'entraînerait pas, pour l'âme, son exclusion de la catégorie de la substance. Il a voulu, pensons-nous, signaler dans les éléments les substrats irréductibles des phénomènes, et la base physique et préalable des fonctions mentales.

Plus d'une fois, on a prétendu qu'Aristote professait la divisibilité de l'âme. Déjà il est permis de juger cette imputation. Platon avait admis deux âmes d'ordre inférieur, présidant aux fonctions de la vie physique et du sentiment (l'*âme concupiscible* et l'*âme irascible* des anciens). Toutefois on a pu expliquer cette division en ce sens que le même esprit semblait accomplir les opérations organiques et émotionnelles grâce à des organes différents. Or, nous l'entendrons tout à l'heure, et c'est l'avis de tous les interprètes, Aristote sauvegarde bien mieux l'unité des fonctions psychiques que son maître. Il conviendrait, dès lors, de le laisser bénéficier d'une exégèse non moins large. Il nous dira bientôt que les végétaux et les animaux d'ordre inférieur sont informés par un principe « un, en acte, et multiple en puissance [2] », doctrine que lui ont reprise saint Augustin et les docteurs, et qu'en somme la physiologie a confirmée.

Aux animaux d'un ordre plus élevé, il a reconnu une âme indivisible ou simple [3].

[1] L. I, c. 5; 24.
[2] *De l'âme*, l. II, c. 2; 8.
[3] *De la jeunesse et de la vieillesse*, c. 2.

Les localisations qu'il attribue à l'âme dans l'exercice des sens particuliers devraient, en conséquence, s'entendre d'une appropriation fonctionnelle.

Les maîtres péripatéticiens furent partagés de sentiment à cet égard. Scot, Durand, Capreolus, Égide de Rome opinèrent pour la divisibilité du principe psychique, dans le règne animal tout entier. Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure se rangèrent à la thèse d'Aristote. — De fait, écrit Suarez, une forme, un principe indivisible et conscient, mais inférieur à l'âme spirituelle proprement dite, peut dépendre du sujet qu'elle informe ; et l'indivisibilité ne répugne pas, par conséquent, à ce genre de dépendance. D'autre part, la perception sensible, surtout avec l'extension qu'elle présente chez les animaux supérieurs, implique des processus compliqués de conscience et de synthèse exigeant l'indivisibilité. Ainsi raisonne Suarez, pour ne toucher à présent que ces seuls arguments [1].

[1] Suarez, *De anima*, l. I, c. 13, n° 6-15. « Etenim sicut forma spiritualis, licet sit perfectior natura, potest actuare extensam materiam, tanquam vera forma, ita forma alia indivisibilis, quæ non attingit naturam formæ spiritualis, poterit dependere a subjecto quod informat : hæc ergo argumenta videntur probare, consideratis illis duobus prædicatis secundum se, scilicet indivisibilitate et dependentia (a corpore extenso), ea non esse mutuo repugnantia, atque adeo esse possibilem formam indivisibilem pendentem a materia in suo esse. » — Suarez cite à cet endroit les passages dans lesquels les défenseurs des deux opinions exposent celles-ci. — Suarez lui-même aurait été assez hésitant sur le fond du débat. Voir ce traité même, c. 2, n° 19 et la *Métaphysique*, Disp. XV, sect. 10, n° 32. A notre sens, le raisonnement cité de Suarez serait définitif. Il montre la signification multiple que les anciens attribuaient à la *simplicité* de l'être. Au sens statique et étymologique du mot, celle-ci désigne uniquement l'absence de composition : les corps simples de la chimie, l'éther, sont simples, de cette façon. Au sens dynamique, la simplicité implique la conscience, le retour de l'être sur lui-même, n'importe à quel degré. Enfin, par ampliation, la simplicité est prise parfois abusivement pour la spiritualité, en tant qu'elle emporte dans les substances *spirituelles*, outre l'absence de composition, la conscience de soi et la capacité de subsister et d'agir indépendamment des conditions de la matière, en ce qui concerne leurs opérations essentielles, comme la pensée, la volition.

Parlant de l'âme par excellence, de l'esprit humain, le philosophe écrit :

« Tous les philosophes définissent l'âme par trois caractères : le mouvement, la sensation et le principe spirituel [1]. » Quelques lignes plus haut, et sans avertir qu'il ne considérait que l'âme dite sensitive, il venait de réduire ces deux signes à la locomotion et à la sensibilité. Serait-ce une contradiction? Non ; bientôt Aristote nous dira que la perception sensible elle-même emporte un principe de synthèse, un réducteur à l'unité des impressions multiples qui ne peut être qu'immatériel. Celui-ci est donc inclu dans la sensibilité même.

D'après le Stagirite, pour employer les termes qu'il a lui-même introduits dans la science, l'âme est la forme substantielle, l'*entéléchie* d'un corps organisé ; ce dernier possède la vie « en puissance », en raison de l'organisation, de l'ordonnance des membres et des forces physico-chimiques qui les desservent, comme le diront un jour Jean Müller, Carus et Claude Bernard [2]. Ce qu'Aristote reproche à ses devanciers, dans la critique très sévère qu'il fait de leurs théories [3], c'est d'avoir circonscrit leurs recherches à l'âme de l'homme, sans tenir assez compte de l'organisme, qu'elle est prédestinée, de sa nature, à vivifier [4]. La réflexion contient une grande part de vérité. Descartes, Malebranche, Hégel ne s'en souviendront point assez. Mais, d'autre part, mettre en bloc le critère de l'âme dans la spontanéité vivante, sans discerner, dès le commencement, entre les processus inconscients et despotiques et les démarches conscientes et libres, c'était jeter l'esprit dans une perplexité, nous voudrions dire dans une angoisse qu'en réalité le lecteur éprouve en de

[1] L. I, c. 2; 20.

[2] Voir mon *Étude sur Albert le Grand*, à propos du concept de la matière et de la forme, pp. 31 et suiv., et les excellents travaux du Dr Bon von Hertling, *Materie und Form*, 1871, et du Dr A. Schneid. *und Mater. Form*, Eichstädt, 2e Ausl.

[3] Voir la note de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le traité *De l'âme*, p. 120.

[4] L. I, c. 3; 22.

nombreuses pages du célèbre traité. Cette obscurité va se perpétuer dans les innombrables gloses. Les éclaircissements du contexte, les explications des exégètes, passés et présents, ne la dissiperont point entièrement.

Une pensée d'extrême fécondité avait apparu à l'esprit du maître quand il décrétait, en sa *Politique*, que l'analyse scientifique doit porter « sur les types complets » des vivants [1]. Dans la théorie de l'évolution, professée par Aristote en sa portée générale et acceptable, les phases subordonnées du développement se laissent déterminer, en fait, par la considération de l'être supérieur. Lorsque les modernes transformistes entendent débuter, dans leurs recherches, par l'examen des formes infimes, c'est, après tout, l'œil fixé sur l'animal parfait qu'ils procèdent à leurs explorations. Les fonctions spécifiques et essentielles de l'âme nous sont manifestées dans l'observation mentale. En ce sens, sa haute nature ramenait indirectement Aristote à la base de toute investigation psychique : les processus conscients, d'où il lui eût été loisible de déduire les antécédents contenus en cette primitive et vivante intuition.

Le philosophe a préféré insister longuement sur les intimes rapports de l'organisme et de l'âme.

De fait, « dans presque tous les cas, l'âme ne semble ni éprouver ni faire quoi que ce soit sans le corps. La fonction qui paraît surtout propre à l'âme, c'est de penser ; mais la pensée même, qu'elle soit d'ailleurs une sorte d'imagination, ou bien qu'elle ne puisse avoir lieu sans imagination, ne saurait jamais se produire sans le corps... De même aussi, toutes les modifications de l'âme semblent n'avoir lieu qu'en compagnie du corps : courage, douceur, crainte, pitié, audace, joie, amour et haine... Ce qui le montre bien, c'est que si, parfois, sous le coup d'émotions violentes et nettement claires, on ne ressent ni excitation ni crainte, parfois aussi on est tout ému d'affections faibles et confuses lorsque le corps est surexcité [2]... »

[1] L. I, c. 11 ; 10.
[2] L. I; 1, 9-10.

La théorie de l'inconscient, toute la psychophysique sont en germe dans ce passage.

On l'aura noté déjà, et il nous convient de le relever : tout en se proposant d'étudier l'âme dans l'universelle généralité de ce terme, dans tous les êtres doués d'un principe immanent et autonome de vie et de mouvement, c'est de l'âme humaine que se soucie par-dessus tout Aristote.

Des critiques célèbres ont vitupéré le maître d'avoir trop considéré la psychologie du dehors, à la manière de la physiologie et des sciences naturelles. Les commentateurs ont été frappés de l'insistance avec laquelle Aristote se préoccupe du rôle de l'âme dans l'organisme. Quelques-uns d'entre eux ont cru qu'il va jusqu'à dénier à l'âme le mouvement ou l'activité interne. C'est simplement le « mouvement local » qu'il refuse à l'âme. Ceci ressort, en particulier, de ce passage, à coup sûr étrange à l'oreille de l'homme moderne : « Si (l'âme) se meut en haut, elle sera du feu ; si c'est en bas, ce sera de la terre, car ce sont là les mouvements propres de ces corps. Même raisonnement pour les mouvements intermédiaires. En outre, puisqu'elle paraît mouvoir le corps, il serait tout simple qu'elle lui donnât les mêmes mouvements dont elle est animée ; et réciproquement, il est vrai de dire que les mouvements qu'elle donne au corps, elle se les donne également à elle-même. Or, le corps est mû par translation, de sorte que l'âme devrait aussi changer avec le corps et être déplacée, ou tout entière, ou dans ses parties. Si cela se peut, il est possible dès lors qu'elle rentre dans le corps après en être sortie, et la conséquence de ceci serait que les êtres morts peuvent ressusciter [1] ». La forme de l'argumentation a paru si bizarre aux glossateurs que plus d'un a cru à une interpolation de provenance chrétienne. Mais les manuscrits interdisent cette conjecture. Aristote conclut que l'âme paraît mouvoir le corps « par une sorte de volonté ou de pensée ». L'âme meut directement le corps animé par le système nerveux auquel

[1] L. I, c. 3; 5-6.

elle est unie, et non en vertu d'une réaction matérielle du corps, comme la Vénus de bois de Dédale qui se remuait dès qu'on y versait de l'argent en fusion, au rapport de Philippe le Comique. Nous noterons ce trait d'un spiritualisme énergique [1]. — On voit combien est laborieuse la doctrine sur l'énergie spontanée, si admirablement exposée dans les *Lois* et dans le *Phèdre*, par Platon, qui y montrait une preuve de l'immortalité de l'esprit [2]. Cette demi-obscurité disparaît dans le passage du contexte où la pensée est posée avec une grande netteté, comme le mouvement propre de l'âme, sans grandeur et sans quantité, comme immatérielle, enfin. « Si l'âme était une grandeur, dit Aristote, comment penserait-elle? [3] » Après ce qu'il a professé sur l'indivisibilité de la perception, il n'y avait pas de réponse à cette question.

Il formule, à ce propos, sa distinction sagace du mouvement propre et essentiel d'avec le mouvement accidentel et indirect :

« Tout objet mû peut l'être de deux manières : ou par un autre, ou par soi. Nous disons qu'un objet est mû par un autre toutes les fois qu'il est mû parce qu'il est dans une chose en mouvement : comme les passagers d'un navire. Certes, ils ne sont pas mus comme le navire. Le navire est mû par lui-même; eux ne sont mus que parce qu'ils sont dans une chose qui est mue [4]. » Et il conclut par cette sentence générale et péremptoire, mais qu'il se borne à indiquer : « Se mouvoir spontanément, voilà qui est de l'essence de l'âme [5] ».

C'est avec une dialectique triomphante qu'Aristote combat en particulier les opinions de ses devanciers définissant l'âme « l'être mobile par excellence, parce qu'elle se meut elle-même (localement) », ou encore « le corps aux parties le plus ténues »,

[1] L. I, c. 3; 9.
[2] Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Commentaire*, p. 46.
[3] *Ibid.*, 13.
[4] L. I, c. 3; 2.
[5] L. I, c. 3; 8.

et, enfin, « l'être le plus incorporel de tous ». Il établit ensuite l'irréductibilité de l'âme aux « éléments » de la matière :

« Les éléments ressemblent à la matière; et le plus important sera ce qui réunit tout le reste, quelle que soit sa nature. Or, il est impossible qu'il y ait quelque chose de supérieur à l'âme et qui lui commande; et cela est encore bien plus impossible pour l'intelligence. Il faut (donc) admettre que l'intelligence est la première en genre et la souveraine en nature, tandis que ces philosophes (matérialistes) soutiennent que les éléments sont les premiers des êtres [1] ». Aristote reconnaît la puissance synthétique de l'âme à l'égard du corps et de l'esprit, réunis dans la personnalité humaine, mais il se refuse à y voir simplement « l'harmonie des contraires [2] » (κρᾶσις καὶ σύνθεσις ἐναντίων). La conception de la thèse et de l'antithèse convergeant dans la synthèse a été faussée par la philosophie de l'identité, attribuant une même nature à tous les termes de l'évolution. En soi, elle présentait une vue juste et féconde; et dans ces limites, Aristote, avec une exactitude surprenante après les éléates, l'avait sanctionnée.

Le livre II du traité *De l'âme* s'ouvre par des réflexions métaphysiques. Nous le savons déjà : le Stagirite se propose de donner de l'âme « la notion la plus générale possible ». A cet effet, il note que « toute substance est un genre particulier des êtres, et que dans la substance il faut distinguer en premier lieu la matière, c'est-à-dire ce qui n'est pas par soi-même telle chose en particulier; puis la forme ou l'espèce, et c'est d'après celle-ci que la chose reçoit sa dénomination spéciale; et, en troisième lieu, le composé résultant de l'union des deux premiers éléments. La matière est une simple puissance; l'espèce est la réalité parfaite ou *entéléchie* [3] ». Sur quoi le philosophe

[1] L. I, c. 5; 11-12.

[2] L. I, c. 4. Cf. Volkmann von Volkmaer, *Psychologie*, t. I, pp. 409 et suiv.

[3] L. II, c. 1; 1. — Non *endéléchie*, comme l'avait pensé Cicéron, définissant ce terme déjà employé par Platon : un mouvement interne ininterrompu. — Voir la note de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Commentaire*, l. II, 1; 2.

continue : « Tout corps naturel est substance, mais substance composée, ainsi qu'il vient d'être montré. Puisque le corps est constitué de telle façon particulière, le corps ne saurait être âme ; car le corps n'est pas une des choses qui se laissent attribuer à un sujet : il remplit bien plutôt le rôle de sujet et de matière. » D'où se laisse déduire que « l'âme elle-même ne peut être substance qu'à titre de forme à l'égard d'un corps organisé ayant déjà la vie en puissance. Or, la substance est une réalité parfaite, une entéléchie. Donc l'âme est l'entéléchie du corps, tel que nous venons de le définir [1] ». — Répétons-le : nous suivons Aristote dans les parties saillantes de sa psychologie ; nous n'en instituons pas la discussion. Le Stagirite redoutait sans doute de prêter le flanc aux exagérations des idéalistes, accordant à la raison une prépondérance extrême, péché habituel de leur école ; lui-même, au lieu de pénétrer le fond intime de l'esprit, son activité représentative et consciente considérée en sa nature propre, se livre à des spéculations dont la base vivante reste comme voilée.

Après ces considérants préliminaires, Aristote revient sur le sujet du traité *De l'âme* et annonce qu'il va l'approfondir : « Nous disons, dit-il, pour commencer toute cette étude, que l'être animé (ou possesseur d'une âme) se distingue de l'être inanimé, parce qu'il vit. »

Le terme *vivre* comporte plusieurs sens. « Pour affirmer d'un être qu'il vit, il suffit qu'il y ait en lui une seule des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement et le repos dans l'espace [2], et aussi ce mouvement qui se rapporte à la nutrition, à l'accroissement et au dépérissement. Ce qui fait que des plantes on peut dire qu'elles vivent, c'est qu'elles paraissent avoir en elles-mêmes une force et un principe d'où elles tirent leur accroissement et leur dépérissement en sens contraire... C'est qu'il est possible que cette fonction de nutri-

[1] L. II, c. 1 ; 1-4.

[2] Nous entendons : le mouvement spontané, succédant au repos dans l'espace.

tion subsiste indépendamment de toutes les autres, tandis qu'il est impossible que sans elle les autres subsistent dans les êtres animés. Cela est de toute évidence pour les plantes qui n'ont pas d'autre puissance de l'âme que celle-là... Mais l'animal est constitué essentiellement par la sensibilité. Aussi les êtres qui ne sont pas doués de mouvement et qui ne changent pas de place, s'ils ont cependant la sensibilité, n'en sont pas moins appelés des animaux... Pour le moment, bornons-nous à dire que l'âme est le principe des facultés suivantes, et se trouve définie par elles : la nutrition, la sensibilité, la pensée et le mouvement (ou locomotion volontaire) [1]. Le Stagirite observe que la vie se conserve dans nombre de plantes et d'insectes, comme si pour ces êtres l'âme était parfaitement et réellement une dans chacun d'eux et multiple en puissance : « Chacune de leurs parties possède, ajoute-t-il, la sensibilité et la locomotion ; et si elles ont la sensibilité, elles ont aussi l'imagination et le désir ou l'appétit ; car où il y a sensation, là il y a aussi peine et plaisir ; et là où sont ces deux affections, il y a nécessairement désir... [2]. Quant aux autres parties de l'âme, les faits prouvent bien qu'elles ne sont pas séparables, ainsi qu'on le soutient quelquefois. »

Il faut mentionner le passage typique touchant l'inclusion éminente des perfections possédées par les êtres inférieurs en ceux qui les dominent sur l'échelle hiérarchique des espèces. « Il en est à peu près pour l'âme comme pour les figures. Pour celles-ci et pour les êtres animés, le terme qui suit contient également, en puissance, le terme qui précède, et, par exemple, le triangle est dans le carré, la nutrition dans la sensibilité ; de telle sorte que pour chaque être il faut chercher spécialement quelle est l'âme dont il est doué, et ainsi quelle est l'âme de la plante, celle de l'homme ou de la bête. Examinons quelle est la loi de cette série régulière. Sans nutrition, point de sensibilité ; mais la nutrition dans les plantes est sépa-

[1] L. II, c. 2 ; 3-6.
[2] L. II, c. 2 ; 8-9.

rée de la sensibilité. D'autre part, sans le toucher, aucun des autres sens n'existe. Mais le toucher peut exister sans les autres : ainsi beaucoup d'animaux n'ont ni la vue, ni l'ouïe, et sont tout à fait privés du sens de l'odorat. Parmi les êtres doués de sensibilité, les uns possèdent la locomotion, d'autres ne l'ont pas. Enfin, très peu d'animaux ont le raisonnement ou la pensée. Ceux qui, parmi les êtres périssables, ont le raisonnement, ont aussi toutes les autres facultés; ceux qui n'en ont qu'une n'ont pas tous le raisonnement. En outre, les uns sont dénués même de l'imagination. Quant à l'intelligence spéculative, nous en traiterons ailleurs [1]. » Le Maître opine que la définition de l'âme ne peut être univoque [2]. — Inférence juste, si l'on met l'essence de l'âme dans la vie. Aristote la confirme dans cette déclaration : « Il est donc évident que la définition qui convient le mieux à chacune des facultés (de l'être vivant) est aussi celle qui convient le mieux à l'âme [3]. » — Le terme *âme,* en cet endroit encore, est pris dans un sens générique, acception à laquelle on n'arrive qu'après des réflexions qu'il eût été opportun d'épargner au lecteur, est un sujet déjà suffisamment compliqué.

Le philosophe insiste sur le commerce intime de l'âme avec le corps dont elle constitue, dans les divers stades du développement de la vie, la forme naturelle. Parlant de ce rapport, « c'est-là, dit-il en une argumentation pleine de vigueur et de clarté, ce qui donne toute raison à ceux qui prétendent, à la fois, que l'âme n'existe point sans le corps et que l'âme n'est pas un corps. Non, elle n'est pas un corps, elle est un co-facteur du corps; et voilà pourquoi elle est dans le corps, et dans le corps fait de telle façon (c'est-à-dire dans le corps doué de son organisation spécifique). En ceci, tout se passe suivant cette loi parfaitement raisonnable : la réalité parfaite, l'entéléchie de

[1] L. II, c. 3; 6-7.

[2] L. III, c. 1; 5.

[3] L. II, c. 3; 7. — Cf. Lorenzelli, *Dell' anima in generale,* Accad. Rom. di S. Th., I, pp. 109-141.

chaque chose ne s'engendre naturellement que dans ce qui est en puissance (à son égard), et dans la matière qui est propre à la recevoir [1]. » Le Stagirite avait établi cet argument dans le livre IX de sa *Métaphysique*. Après des tâtonnements qu'on appellerait fâcheux, si l'on pouvait oublier qu'ils sont le premier essor de l'esprit dans la sphère de la psychologie didactique, nous voici dans la clarté de ces principes féconds qui valent maintes fois mieux, chez Aristote, que les développements et les preuves. — Cajetan, Tolet, le Coïmbrois l'ont observé : la doctrine de l'union substantielle de l'âme et du corps n'est encore qu'esquissée dans le traité *De l'âme*, mais cette robuste ébauche est dessinée en traits impérissables [2]. Ce sont les docteurs du XIIIe siècle qui lui donneront sa forme explicite. Développant les principes d'Aristote, ils montreront dans le corps et l'esprit deux réalités complémentaires l'une de l'autre, s'unissant dans la personne humaine. L'esprit intelligent et libre, le corps avec ses fatalités organiques s'associent en elle, non à l'instar de deux éléments contraires, comme en la théorie cartésienne, mais dans la corrélation harmonique de leur nature, de leur perfection réciproque. « Ces deux substances sont distinctes, » dit fort bien à son tour M. Tiberghien, « elles ne sont pas séparées... Ce qui fait la difficulté du problème, selon Kant, c'est la supposition que le corps et l'âme sont de nature entièrement hétérogène. Cette supposition est déjà renversée. La matière n'est plus un composé d'atomes sans autre propriété que l'étendue ; elle est douée de force, elle est une cause active. Le corps humain n'est plus un automate mis en action par les agents extérieurs, mais un organisme vivant, pourvu de fonctions et de tendances analogues à celles de l'âme [3]. » Ces déclarations sont tout à fait dans l'esprit d'Aristote. Albert le Grand, le premier docteur du XIIIe siècle qui introduisit l'œuvre entière d'Aristote, en grande partie reconquise par ses soins, dans le *Trivium* classique, concilie les vues de Platon

[1] L. II, c. 2; 13, 15.

[2] Cf. *Métaphysique*, l. VIII, 3.

[3] *La science de l'âme dans les limites de l'observation*, p. 19, 3e édit.

et celles d'Aristote, comme il s'en honore lui-même, en définissant avec le premier l'âme humaine « un esprit incorporel et vivant, en son activité propre ou immanente », et en ajoutant avec le second que « dans le corps humain *organisé* cette âme est par elle-même le principe et la cause des fonctions vitales et des phénomènes vitaux, et cela dans le corps entier et dans chacune de ses parties. L'âme est aussi tout ensemble acte, principe régulateur, type spécifique... Dans le corps, elle est le principe de la vie végétative et de la vie sensible. C'est une seule et même âme qui, dans l'homme, vivifie le corps par son intime union et le règle d'après sa raison, selon la liberté de son arbitre. La vie végétative, la vie sensible, la vie intellectuelle sont l'effet de l'activité de l'âme, et ce corps et cette âme sont, en nature, une seule et totale individualité [1] ».

Les spiritualistes modernes restent conséquents avec ces vues en signalant dans l'union de l'âme et du corps la permanence des propriétés essentielles de ces deux parties; le caractère « immédiat » de cette mutuelle alliance, à l'exclusion de tout médiateur distinct de l'organisme lui-même ou, pour mieux parler, du système nerveux cérébro-spinal; la réciprocité d'action des deux facteurs et l'influx mutuel du physique et

[1] « Anima dupliciter debet habere definitionem : unam secundum quod operatur opera vitæ in corpore et in organis ejus. Et secundum hoc definitur ab Aristotele secundum quod est entelechia sive perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis... Alia definitio est, quæ datur de anima secundum se et secundum quod separabilis est a corpore, maxime secundum partem quæ nullius corporis est actus, hoc est intellectivam, secundum quod opera vitæ operatur in se ipsa... Non enim est entelechia nisi per animationem, quam facit corpori per opera vitæ. In se autem spiritus est incorporeus et vivens, ut dicit Plato... Animam considerando secundum se consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis, quam dat corpori consentiemus Aristoteli. » — *Sum. th.*, II, p. 348. — « In corpore hominis anima rationalis ubique vegetat et sensificat. » (*Ibid.*, p. 353.) « Dicimus unam et eamdem animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat et semetipsam sua ratione disponit, habentem in se libertatem arbitrii. » — *Sum. de Creat.*, II, p. 51. — Cf. von Hertling, *Albertus Magnus*, p. 56 sqq.

du moral ou leur solidarité partielle de nature, d'opération, de culture. « L'âme spirituelle de l'homme, dit excellemment le Dr Scheeben, étant véritablement et par elle-même le principe immédiat de la vie sensible et végétative et faisant ainsi du corps un corps vivant, lui est si intimement unie que non seulement elle influe sur lui et habite en lui, qu'elle le possède en propre et forme avec lui une personne (ou hypostase), mais qu'elle constitue avec lui une seule nature... Cette unité de nature consiste formellement en ce que l'âme et le corps, au moins à certains égards, sont un principe commun et immédiat, ou un sujet unique d'action et de passion... L'âme, dans cette liaison, est l'élément qui vivifie, détermine et actualise, tandis que le corps est l'élément vivifié, déterminé, actualisé...[1] » C'est en ce sens que l'école péripatéticienne exprime l'unité de nature de l'âme et du corps unis dans la personne humaine, en affirmant que l'âme est la forme du corps en leur union substantielle, ou encore que « l'âme est la forme substantielle du corps ».

Ce serait assez de se souvenir des hésitations de Descartes, de Leibnitz, de Malebranche, et, plus près de nous, des écoles de Gunther et de Rosmini, pour s'avouer la fermeté sagace avec laquelle Aristote a pu, en son temps, jeter les bases de cette doctrine entre toutes féconde.

Ces méprises avaient été, à certains égards, préparées par les théories platoniciennes. Le divin philosophe s'était représenté l'âme comme un moteur dirigeant l'organisme du dehors; doctrine qui, de nos jours, devait remettre en honneur Gunther, et déjà reproduite par Descartes envisageant le corps à la façon d'un instrument de soi inerte, mais mis à l'usage de l'esprit. « Dans le premier cas, écrit encore le Dr Scheeben, que nous citons exprès en cette matière, nous n'aurions qu'un être animal uni à un esprit; dans le second, un

[1] *Dogmatique*, t. III, pp. 261-263. Trad. Bélet. Paris, Palmé, 1881. — Zigliara, *Psychol.*, l. II, c. 1. — Cornoldi, *Dell' unione dell' anima col corpo*, Accad. Rom. di S. Th., I, pp. 231-261.

esprit enfermé dans la prison d'un corps. Dans l'un et l'autre cas, ce n'est pas seulement l'unité de nature, mais encore la réalité de l'union substantielle (hypostatique) qui disparaît, puisque celle-ci est privée de son fondement naturel. Les théories que nous venons d'indiquer font consister simplement l'union personnelle (des deux éléments du composé humain) dans un rapport mutuel plus ou moins extérieur. Elles ne permettent pas davantage d'expliquer l'influence réciproque des fonctions de la vie inférieure et de la vie supérieure, ni, dans la théorie de Descartes, les phénomènes de la vie en général. Au contraire, l'unité de nature entre l'esprit et le corps... explique positivement les effets mutuels des fonctions vitales inférieures et supérieures [1]... » Il y a longtemps déjà qu'Émile Saisset dénonçait dans la psychologie cartésienne, renouvelée des platoniciens, le même défaut, en des termes identiques. Les théories, à présent vieillies, des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie ne ruinaient pas moins l'unité constitutive de la personne humaine. Les idéalistes n'ont pas eu à se féliciter d'avoir répudié, en cette délicate matière, l'enseignement un peu rude, mais d'une solidité d'airain, du Stagirite. Dans une unanimité croissante, les maîtres des sciences naturelles y reviennent avec une terminologie différente, et à travers des divergences dont la science pure n'est pas toujours la seule inspiratrice.

Aristote continue son analyse de l'âme en métaphysicien plutôt qu'en psychologue :

« L'âme est la cause et le principe du corps vivant... L'âme est cause en ce qu'elle est le principe du mouvement : ce en vue de quoi il a lieu, et en tant qu'elle est l'essence des corps animés. » Et voici l'explication : « Comme essence, cela est évident, car c'est l'essence qui est cause de l'être pour toutes choses ; or, vivre pour les êtres qui vivent, c'est être, et la cause et le principe de tout cela, c'est l'âme. De plus, la réalité parfaite, l'*entéléchie*, c'est la raison de ce qui est en puissance. Il

[1] Scheeben, *ouv. cit.*, t. III, p. 264.

n'est pas moins clair que l'âme est cause en tant que cause finale; car, de même que l'intelligence agit en vue de quelque fin, de même aussi agit la nature; c'est une fin qu'elle poursuit; et cette fin, chez les animaux, c'est précisément l'âme faite selon la nature [1]. »

Il énonce une sentence non moins lumineuse, sur laquelle il glisse trop vite, seulement : « Tous les êtres formés par la nature sont les instruments de l'âme...; tous sont produits en vue de l'âme; or, la cause finale est double : c'est le but (particulier) poursuivi et c'est l'être pour lequel ce but est poursuivi. Le principe primitif de la locomotion, c'est l'âme... De plus, l'altération et l'accroissement se rapportent aussi à l'âme; car la sensation paraît être une espèce d'altération ; et *nul être ne sent, à moins qu'il n'ait une âme* [2]. » Voilà bien la fonction de la sensation, de l'aperception consciente, rattachée à l'âme. Mais aussitôt, sans les distinctions nécessaires, l'accroissement et le dépérissement sont rapportés aussi à l'âme, c'est-à-dire « au principe de la vie ». Théorie juste, mais mal exposée en cette confuse assimilation des fonctions vitales aux processus conscients.

N'insistons pas sur les fonctions de nutrition et de génération [3], à propos desquelles les observations de physiologie se mêlent aux constructions d'ontologie abstraite. Nous y remarquons, en passant, l'hypothèse célèbre de la génération spontanée, exposée d'une façon plus explicite au traité de la *Génération des animaux* (l. III, c. 11) et dans l'*Histoire des animaux* (l. V, c. 1); et nous arrivons à la théorie de la sensibilité.

Comme toutes les facultés des êtres finis, la sensibilité est, au début, en simple puissance à l'égard de son acte. Quand elle passe à ce dernier, la perception emporte une sorte d'inexistence immatérielle de l'objet dans le sujet sentant. Entendons ici ce texte capital, trop négligé des critiques; Aristote venait de reconnaître un principe de mouvement

[1] L. II, c. 4; 3-5.
[2] *Ibid.*, 6.
[3] *Ibid.*, 9-16.

immanent, une âme, au sens le plus large du mot, dans les plantes : « Pourquoi, se demande-t-il, les plantes ne sentent-elles pas, bien qu'elles aient une portion d'âme et qu'elles soient affectées par les impressions du toucher, et que, par exemple, elles se refroidissent et s'échauffent? La cause en est qu'elles n'ont pas un principe capable de recevoir les formes des choses sensibles, mais qu'elles sont affectées d'une façon (purement) matérielle [1]. » L'attribution d'une énergie distincte de la matière brute et, en ce sens, simple et consciente, immatérielle, en un mot, est nettement énoncée dans ce passage. Cette énergie ne se laisserait pas ramener à une fonction d'ordre spirituel; car, au rebours de celle-ci, elle ne peut ni subsister ni agir qu'en union avec le corps qu'elle informe.

Aristote considère la chair animée tantôt comme un organe, tantôt comme un milieu. Dans l'opuscule *De la sensation et des choses sensibles*, il montre dans la sensation l'acte d'un organe corporel [2]. Brentano et d'autres interprètes ont dénoncé le sensualisme de cette formule. Toutefois, dans cet opuscule même, le philosophe assure que les phénomènes de la sensibilité sont « communs au corps et à l'âme [3] ». Il y déclare encore que la mémoire « dépend *partiellement* du corps ». Cette restriction est toute une exégèse. L'opuscule *Du sommeil et de la veille* met également la perception sensorielle au compte de cette partie de l'âme qui coexiste à tous les organes [4]. Après les passages rapportés, ce serait aller contre le sentiment du Stagirite que de prêter une signification radicale aux paroles incriminées.

Notons encore ce texte curieux : « Au cas où l'œil serait un être vivant, sa puissance de voir serait comme son âme ; car c'est bien là son concept essentiel [5] ».

Cette formule permettrait de définir dans quel sens, en

[1] L. II, 12; 4.
[2] *De la sensation et des choses sensibles*, c. 7, surtout au § 10.
[3] C. 1; 2, 6.
[4] C. 2; 3.
[5] *De l'âme*, l. II, c. 1; 9.

d'autres passages, la perception est attribuée aux *organes*. Le maître entendrait y signaler l'acte propre de ces derniers, mais sans exclure l'âme d'une opération en laquelle il reconnaît sa part d'influence. Ceci ressort des déclarations citées et de celles que nous signalerons plus loin, à propos du « commun sens », comme aussi de toute sa doctrine concernant la compénétration des facultés et des forces inférieures par celles qui les dominent [1]. — Dans la psychologie d'Aristote et dans celle des Docteurs, le jeu des organes n'est que la condition préalable de la perception : en rigueur, celle-ci est le fait de l'âme, selon le langage de saint Thomas [2]. Mais les intimes relations de l'organisme et de l'âme laissent comprendre que souvent les passions, la maladie altèrent le fonctionnement normal de l'esprit [3].

Sur les rapports de l'âme et de l'organisme dans les fonctions psychiques, Aristote s'exprime parfois avec une obscurité qui touche, en apparence, à l'incorrection. Les modifications, les

[1] Voir plus loin.

[2] « Omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii : quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit. » I[a], q. 77; a. 5, ad 1. — « Est alia operatio animæ infra istam (rationis) quæ quidem fit per organum corporale, *sed non per aliquam corpoream qualitatem.* » Q. 78, a. 1 in corp. — « Compositum est videns, audiens, et omnia sentiens sed per animam. » *De anima,* a. 19. — Cf. Em. Mazella, *Accad. Rom. S. Th.*, t. I, p. 177. — Voir notre *Essai sur la restauration des études scolastiques,* pp. 72 et suiv. Bruxelles, Polleunis. — Déjà saint Augustin avait dit : « Sentire non est corporis, sed corporis per animam. » *De civit. Dei,* l. II, c. 3. On a souvent mis à charge du savant Guillaume de Rimini l'opinion que la sensation serait uniquement affaire de l'âme. Dans un ouvrage d'un très haut savoir, mais où les idées cartésiennes seraient l'objet d'une faveur excessive, M. Duquesnoy défend ce sentiment avec érudition et grande vigueur. Nous pensons que la doctrine de Guillaume de Rimini se borne à mettre en relief, dans la perception sensible, l'activité supérieure de l'âme, trop reléguée dans l'ombre par ses contemporains aussi bien que par certains modernes. *La perception des sens.* Paris, Delagrave, 1877.

[3] Cf. L. III, c. 3; 15.

défaillances de la vie intérieure, d'ordinaire mises au compte de l'âme, sont rattachées par lui aux défectuosités des organes. Il ajoute qu' « aimer, haïr, penser n'appartiennent pas à l'âme, mais que ce sont des actes de la chose qui est unie à l'âme, et en tant qu'elle est unie à celle-ci ». L'âme supérieure, d'elle-même, ne peut ni se souvenir, ni aimer : c'est le rôle de cette chose commune qui est tributaire de la mort. L'intelligence, elle, est divine, impassible; elle pense, et c'est là sa vraie forme « d'activité propre [1] ».

A première vue, ces déclarations sont ambiguës. Le philosophe s'en est expliqué, il est vrai. Comme le feront les Docteurs, il a mis dans la pensée la propriété fondamentale et irréductible de l'âme humaine. Pour un lecteur superficiel, il paraît restreindre l'intelligence aux actes de raison pure.

Il rattache même au corps, sans s'expliquer autrement là-dessus, les actes individuels de la pensée, considérés en leurs éléments concrets et préliminaires. Notons-le cependant : cette allégation si extraordinaire doit s'entendre du « composé ». Après avoir dit que « penser, aimer, haïr ne sont pas des modifications de l'intelligence », il écrit que ce sont là les actes « de la chose commune qui périt », c'est-à-dire de la synthèse organique du corps et de l'âme. Ce serait à l'intelligence supérieure qu'il refuserait de reconnaître les émotions, les appétits, l'amour, la haine et jusqu'aux pensées d'ordre contingent et qu'il met sur le compte de l'intelligence ou de la raison pratique. Repoussant l'opinion qui place la locomotion volontaire à charge de la puissance nutritive, ou encore de la sensibilité, il ajoute qu'il ne faut pas non plus la rapporter à « la partie raisonnable, ni à ce qu'on appelle l'intelligence... L'intelligence spéculative ne pense pas du tout les choses qui sont à faire ; elle ne dit rien ni de ce qu'il faut fuir, ni de ce qu'il faut rechercher,... et, par exemple, souvent, en pensant à un objet effrayant ou agréable, elle n'ordonne pas de le craindre [2] ».

[1] L. I, c. 4; 14.
[2] L. III, c. 9; 7.

Nulle part, peut-être, Aristote ne distingue aussi clairement la raison, faculté des principes suprêmes, de l'intelligence pratique. C'est la sphère des perceptions concrètes de celle-ci qu'il isole, et jusqu'à l'excès, des intuitions de la raison pure.

Le Stagirite reconnaît tout ensemble aux sens un caractère passif et un côté dynamique. Il s'exprime clairement, à ce sujet, à propos de l'olfaction. Celle-ci, demande-t-il, entraîne-t-elle autre chose qu'une pure passivité? En dehors de cet élément passif affectant l'air, milieu de cette sensation, répond le maître, la perception olfactive suppose l'aperception active dans le sujet [1].

Dans la psychologie d'Aristote, le rythme d'assimilation des organes sensoriels à l'égard de leurs objets propres sauvegarde du même coup les conditions subjectives de la connaissance et son objectivité foncière. On l'a bien dit : les organes seraient comme des plaques sensibles réagissant, à travers le milieu, à la stimulation des qualités sensibles et des mouvements qui les accompagnent, tout en demeurant insensibles à l'égard des autres propriétés du corps. Ces qualités préexistent en puissance dans le milieu, et passent à l'acte sous l'influence de certaines conditions que, déjà, Aristote résolvait en mouvements [2].

Le mode d'assimilation des objets et des qualités sensibles par le sujet n'est accessible qu'à la raison, et celle-ci prononce que l'acte de la chose sentie et celui du sujet sentant deviennent, en fait, identiques [3]. Qui l'ignore? l'axiome va passer à toutes les générations, avec sa part de clarté et aussi avec les difficultés qu'il dissimule, comme tous les axiomes, et dont Kant se souviendra non pour les résoudre, mais pour les renforcer. — L'éminent interprète français d'Aristote refuse de lui reconnaître la paternité de la théorie célèbre des idées-images. Nous ne reprendrons pas ici ce débat que nous avons rencontré

[1] *De l'âme,* l. II, c. 12; 5. — Cf. c. 10.
[2] *De la sensation et des choses sensibles,* c. 3; 5, 11, 15.
[3] L. II, c. 5; 7.

à propos de l'idéologie de saint Anselme [1] ; il ne touche pas directement à notre sujet. Bornons-nous à demander comment l'objet perçu inexisterait à l'esprit avec sa forme essentielle et à part de ses caractères matériels, sans l'intussusception de son type spécifique, à titre de symbole mental, n'importe la nature de celui-ci.

Nous rappellerons simplement, à cette occasion, le passage suivant de l'opuscule *De la mémoire et de la réminiscence,* où il serait malaisé de ne pas trouver, en sa teneur essentielle, la théorie des idées-images, tant exagérée, il est vrai, par des disciples nombreux du maître. « D'évidence, on doit croire que l'impression qui se produit par suite de la sensation dans l'âme, et dans cette partie du corps qui reçoit la sensation, est analogue à une sorte de peinture, et que la perception de cette impression constitue précisément ce qu'on appelle la mémoire (sensible). Le mouvement qui se passe alors empreint dans l'esprit comme une sorte de type de la sensation, analogue au cachet qu'on imprime sur la cire avec un anneau [2]. »

Nous l'avons observé ailleurs : l'impression des objets sur les nerfs et les organes sensoriels emporte un signe invariable et précis de ces objets, tout en étant conditionnée en même temps par la nature de l'appareil et des nerfs impressionnés. En ce sens, on nommerait les perceptions sensibles des « photographies instantanées », pour parler avec M. Rabier, mais sans y voir des symboles représentatifs des choses et de leurs qualités sensibles [3], au sens formel de ces termes [4].

[1] *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme.* Bruxelles, 1874, c. 4.

[2] C. 1; 6.

[3] Cf. Domet de Vorges, *De quelques cosmologies récentes :* Lecture faite à l'Institut de France. Paris, Picard, 1885, p. 16.

[4] Voici en quels termes le plus ferme docteur du moyen âge, saint Thomas d'Aquin, précise la théorie d'Aristote sur la sensation : « Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem, sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem ». — In I Sent., D. 40, q. 1, a. 1. — Ce

Mais l'homme a conscience de ses sensations : il *sent* qu'il touche, qu'il voit. Cette aperception de la perception ne peut s'exercer grâce à un sens distinct; sans cela, il faudrait remonter à l'infini. Les sens saisissent donc leur propre opération, ou plutôt, pour reprendre à M. Barthélemy l'exégèse de ce point délicat, « tous les sens aboutissent à un centre, à un point unique, qui leur sert de limite commune, qui les compare et les mesure en un instant indivisible, comme l'est ce point lui-même, comme l'est le principe qui perçoit et qui sent [1] ». C'est ici la théorie célèbre dite du *commun sens* ou de la perception englobant plusieurs objets et se réfléchissant, en partie

passage est la clef de certains textes moins explicites. — Le Dr Schneid cite les suivants (*Die Objectivität der äusseren Sinneswahrnehmung*) : « Sensus exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patientis, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis, jam formati, habeant propriam operationem quæ est judicium de propriis objectis » (Quodl. VIII, q. 2, a. 3). — « Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus objectis» (*Cont. Gent.* l. II, c. 57). « Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibilibus : unde per formam, quæ sibi a sensibili imprimitur, sentit : non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem » (Quod V, q. 5, a. 9, ad 2). Mais le Docteur ajoute : « Hoc imaginatio facit cujus formæ quodam modo simile est verbum intellectus. — Non possumus quidem dicere, inquit Augustinus, quod sensus gignat res visibiles; gignit tamen *formam*, veluti similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed formam corporis quod videmus et formam quæ ab illa in sensu videntis fit, per eumdem sensum non discernimus, *quoniam tanta conjunctio est ut non pateat discernendi locus.* Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis» (Lect. III, *De anima*). — Le lecteur remarquera la réserve de ce passage, signalé à bon droit par l'Em. Zigliara, dans son exposition des facultés cognitives. *Psychologia*, l. III, c. 2. — Nous avons noté ailleurs que la théorie des sensations envisagées comme signes représentatifs des choses et des qualités sensibles doit, en grande partie, son origine à la coutume des péripatéticiens de se cantonner à l'excès dans l'examen de la sensation visuelle. — Voir *Essai sur l'objectivité de nos connaissances*, p. 182.

[1] Introd. à la traduct. du traité *De l'âme*, p. XXII.

du moins, sur elle-même. Aristote a défini ces concepts devenus célèbres.

« J'appelle (sensible) *propre,* dit le maître, ce qui ne peut pas être senti par un autre sens, et ce sur quoi le sens ne peut pas se tromper; ainsi, par exemple, la vue s'applique à la couleur, l'ouïe au son et le goût à la saveur... C'est là ce qui est appelé l'objet propre de chaque sens. Mais ce qu'il y a de *commun pour tous,* c'est le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur; car tout cela n'appartient en propre à aucun sens : ce sont des objets communs à tous [1]. »

Le Stagirite développe, à plusieurs reprises, cette théorie d'une sagacité saisissante. Comme nous sentons que nous voyons et entendons, il faut absolument que ce soit ou par la vue, ou par un autre sens que l'on sente, que l'on voie. Mais alors « ce même sens s'appliquera à la vue et à la couleur qui est l'objet de la vue; il y aura donc deux sens pour le même objet, ou bien la vue se percevra elle-même. De plus, si l'on exige un autre sens que la vue, l'on sera forcé d'aller à l'infini [2] ».

Moins clairement Aristote continue sur le même sujet : « Puisque nous jugeons le blanc et le doux (par exemple) et chacune des choses sensibles dans leur rapport avec les autres, comment sentons-nous aussi que les choses diffèrent entre elles ? Nécessairement, c'est par un sens, puisque ce sont des choses sensibles... Mais des sens séparés ne peuvent pas davantage juger que le doux est autre que le blanc. Loin de là, il faut que ces deux qualités apparaissent à un seul et unique sens. (Sans cela), ce serait absolument comme lorsque moi je sens telle chose et que vous sentez telle autre ; il est alors tout à fait clair que ces choses sont différentes. Mais, dans le cas présent, il faut que ce soit un être unique qui dise qu'il y a différence, et qui dise que le doux est différent du blanc. Et puisque le même sujet le dit, il faut que, de même qu'il le dit, il le pense et le sente. Donc il est impossible à des sens séparés

[1] L. II, c. 6; 3.
L. III, c. 2; 1.

de juger de choses séparées... En puissance, le même sujet peut être indivisible et divisible : il peut réaliser en soi les contraires; mais, en essence, il ne le peut pas... Il en est ici comme pour le point qui est parfois appelé unité en tant qu'un et qui, en tant que deux, est aussi divisible. — Ainsi, comme indivisible, le sens qui juge est un, et il coexiste simultanément aux deux perceptions; mais, comme divisible, il n'est plus un, car il emplace simultanément le même point. En tant qu'il se sert, pour deux choses sensibles, de la limite où elles se rencontrent, il les juge toutes deux; et elles sont séparées pour lui, comme appartenant à des sens séparés. Mais, en tant qu'un, ce sens juge d'un seul coup et tout à la fois [1]. »

Dans l'opuscule *Du sommeil et de la veille,* Aristote écrit ces paroles qu'on ne peut rappeler assez souvent, en ce sujet délicat : « Chaque sens remplit à la fois une fonction spéciale et une fonction commune. La fonction spéciale à la vue c'est de voir, à l'ouïe d'entendre, et de même pour les autres sens. — Mais il y a de plus une *faculté commune* qui coexiste à tous les sens, laquelle, par un même acte, voit, entend et sent. Ainsi ce n'est certainement pas par la vue qu'on voit que l'on voit. Certes, si l'on juge et si l'on peut juger que les saveurs douces sont autres que les couleurs blanches, ce n'est pas par le sens du goût ni par celui de la vue, ni même par les deux réunis; c'est uniquement *par une certaine partie de l'âme* commune à tous les organes sans exception ; car en ce cas seulement la sensation est une et l'organe qui domine tous les autres est un. Ce qui n'empêche pas que l'essence de chaque genre de sensation ne soit différente, et que l'essence du son, par exemple, ne soit autre que celle de la couleur. Or, cette fonction générale est simultanée, surtout au toucher, parce que ce sens peut être séparé de tous les autres, tandis que les autres sont inséparables de celui-là [2]. » — Sur quoi M. Barthélemy Saint-Hilaire réfléchit qu'en ce passage le Stagirite montre entre le toucher

[1] L. III, c. 2; 12-15.
[2] C. 2; 3.

et le commun sens une corrélation plus étroite qu'il ne l'avait fait dans le traité *De l'âme*, de composition antérieure. Saint Thomas a donné un sens plus précis à cette théorie, en appelant le toucher « la racine et l'organe commun de la sensibilité externe ». La physiologie moderne devait consacrer ce sentiment.

Pour conclure ces informations d'Aristote sur le « commun sens », citons enfin ce passage capital en cette matière : seulement, il est emprunté à l'*Éthique à Nicomaque* : « Celui qui voit sent qu'il voit; celui qui entend sent qu'il entend; celui qui se promène sent qu'il se promène. Enfin, en tous nos actes il y a quelque chose qui sent notre action propre. Nous pouvons sentir que nous sentons. Nous pouvons comprendre que nous comprenons. Or, sentir que nous sentons, comprendre que nous comprenons, c'est sentir et comprendre que nous sommes, puisque nous avons vu qu'être, c'est sentir ou penser [1]. » Voilà bien la thèse de la présence de l'esprit à lui-même, en tant que sujet et objet de son opération, et du retour de l'intelligence sur ses actes, comme l'ajoute le Stagirite, comme vont le répéter les Alexandrins et tant d'autres après eux.

C'est donc le sentiment d'Aristote que l'homme ne possède pas de *sens spécial* destiné à percevoir les phénomènes relevant de plusieurs sens; pour lui, le « commun sens » est investi de cette perception. Sa fonction définitive est de nous indiquer la différence totale des objets entre eux, tandis que les sens propres réfèrent leurs propriétés particulières, accessibles aux seuls organes spéciaux de sensation. — Les interprètes ont noté l'obscurité des passages afférents à cette grave doctrine de la perception des sens par eux-mêmes. Peu d'endroits du traité *De l'âme* sont aussi ténébreux que ces textes où nous voudrions trouver une clarté sans équivoque. Trendelenbourg et M. Barthélemy Saint-Hilaire opinent que le Stagirite pose plutôt sa thèse qu'il ne la démontre. L'académicien français observe que

[1] L. IX, c. 9; 9.

Platon, dans le *Théétète,* a beaucoup mieux résolu le problème : selon lui, c'est l'âme qui constate immédiatement par elle-même ce que les objets ont de commun et qui les compare [1]. A notre avis, ceci même serait la pensée d'Aristote. Nous en verrions la preuve dans ce texte : « Chacun de nos sens s'applique à son sujet sensible; et chaque sens est dans l'organe, en tant que cet organe est spécial. De plus, *il juge les différences du sujet sensible* comme la vue *juge* le blanc et le noir, comme le goût *juge* le doux et l'amer. Les choses se passent de même pour les autres sens. Mais, puisque nous jugeons le blanc et le doux, et chacune des choses sensibles par rapport à toutes les autres, comment sentons-nous aussi que les choses diffèrent ? Nécessairement, c'est au moyen d'un sens, puisqu'il s'agit de choses sensibles. Ceci nous démontre, au surplus, que le corps (l'appareil sensoriel) n'est pas l'organe suprême de la sensation; car, en ce cas, il faudrait nécessairement que ce qui la discerne opérât ce discernement en percevant directement l'objet [2] ». De l'aveu de M. Barthélemy Saint-Hilaire lui-même, c'est le « commun sens » qui est visé dans cette dernière déclaration. Or, cette faculté, Aristote l'entend comme un acte de l'âme à laquelle l'organisme est uni. N'a-t-il pas averti, au début du traité, que l'âme est, avant tout, le principe des fonctions de la perception et de la volonté ? Ailleurs, nous l'avons entendu nommer le « commun sens » une partie de l'âme commune à tous les organes [3]. Mais ici encore éclate l'inconvénient de cette attribution, en bloc, de tous les phénomènes de la vie à l'âme. Non que la théorie soit fausse; seulement, elle a le tort de ne pas assez mettre en relief les événements essentiels de la vie psychique, dont la « conscience » est le signe caractéristique [4].

[1] Traité *De l'âme,* note, p. 270.

[2] L. III, c. 2; 10-11.

[3] *Du sommeil et de la veille,* c. 2; 3.

[4] Cf. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte,* p. 172. Leipzig, Duncker, 1874. — Neuhaueser, *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen.* Leipzig, Koschny, 1878.

Nulle part le défaut n'apparaîtrait avec une si déplaisante brutalité. Il est vrai que, le premier, Aristote, après les maximes plus claires mais parfois assez superficielles de Ptaton, a voulu préciser le rythme d'après lequel l'âme différencie ses sensations et perçoit les qualités sensibles communes à plusieurs sens. Ceci ferait pardonner beaucoup à l'âpreté de ses explications.

La confusion est atténuée, au surplus, dans la *Métaphysique*. Là, Aristote dit d'une façon très explicite : « L'intelligence arrive à se penser elle-même en se saisissant intimement de l'intelligible; elle devient intelligible en se pénétrant elle-même et en se pensant, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible se confondent [1] ». C'est à ce foyer perspectif de l'intuition consciente qu'Aristote aurait dû se placer dès le début, en sa psychologie.

Ce vice de méthode, vivement touché par Suarez, précisément à propos du présent débat, ôte quelque chose de leur force, de leur caractère vivant, aux très solides argumentations du livre *De l'âme* [2]. Les œuvres des Maine de Biran et des Jouffroy; la noétique si approfondie de Krause; les traités modernes de MM. Rabier, Ulrici, Brentano, Meyer, pour ne rien dire ici des beaux travaux de MM. Loomans et Tiberghien, doivent précisément leur valeur à ce souci d'éclairer toutes les discussions aux clartés de ce phare vivant et consubstantiel, qui n'est autre que l'esprit, en sa présence permanente à lui-même.

En réunissant ces diverses indications, nous arrivons à délimiter les objets qu'Aristote attribue au « commun sens ». Ce sont les propriétés réductibles à l'étendue qu'il considérait comme l'accident ou la forme par excellence des corps : la figure, la grandeur, le nombre, le mouvement, le repos [3].

[1] L. XII, c. 7; 7.

[2] Suarez écrit là-dessus : « Respectu sensuum internorum necessario est ponendus aliquis sensus agens intentionales species... Quod vero Aristoteles hoc nunquam dixerit, non urget : multa enim alia præterivit, alia exacte non tractavit. » *De anima*, l. III, c. 9; n° 14.

[3] *De l'âme*, l. III, c. I; 5.

Dans l'opuscule *De la sensation et des choses sensibles,* il nomme encore, assez bizarrement, « le lisse et le rude, l'aigu et l'obtus [1] ». L'opuscule *De la mémoire* ajoute *le temps,* envisagé comme le fait empirique de la succession dans la durée [2]. — La sphère du « commun sens » s'étendrait à toutes les qualités, à tous les phénomènes capables d'affecter plusieurs sens à la fois, à tous les objets de *conscience sensible,* en un mot.

Au sensible commun, Aristote rattache de près le sensible dit « par accident », qu'il définit ainsi : « On dit d'un objet sensible qu'il est sensible par accident, quand, par exemple, l'objet *blanc* qu'on voit est le fils de Diarès ; car ce n'est que par accident qu'on a cette sensation *du fils de Diarès,* parce que c'est un accident du blanc que l'on sent, et que, par suite, on n'éprouve rien de la part de l'objet sensible en tant qu'il est de telle façon [3]. »

On comprend, après cette déclaration, qu'en généralisant les informations antérieures on a pu définir en termes plus divergents en apparence qu'en réalité les fonctions du « commun sens ». Des critiques lui ont assigné pour matière réelle la synthèse des diverses qualités sensibles réductibles à la « quantité » dans l'unité d'un même sujet, ou le *substrat total* de la perception externe, en tant qu'atteint par le sens intime ou par la conscience dite sensible [4].

Sous une forme un peu différente, la division introduite par Aristote dans sa psychologie devait devenir célèbre. Les qualités matérielles dévolues par lui au « commun sens » et relevant, en rigueur, de l'espace et du temps, étaient celles-là que les modernes, depuis Galilée et Locke, ont reconnues, excellemment, comme objectives, tandis qu'ils attribuaient le caractère de la subjectivité aux sensibles propres. En fait, dans une

[1] C. 4; 15.

[2] C. 1; 11. — Voir le commentaire de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

[3] L. II, c. 6; 4.

[4] Cf. Albert le Grand, *De anima,* l. II, tr. IV, c. 8. — Voir Bon von Hertling, *Albertus Magnus.* Köln, 1880, Bachem. C'est la meilleure monographie sur Albert le Grand.

mesure prépondérante, en ce qui concerne leur tonalité individuelle, ces derniers impliquent l'assimilation personnelle et la réaction des organes sur les mouvements excités dans les corps et transmis par le milieu impondérable [1].

Dans un sens analogue, la fonction propre du « commun sens » ou du « sens central », comme l'appellent les Allemands, c'est tout ensemble l'aperception de l'acte de sensation, en sa teneur générale, et la comparaison et la différenciation des sensations diverses.— L'aperception de l'élément commun à celles-ci emporte une synthèse mentale qui les réunit [2]. Chaque sens particulier perçoit directement son objet propre et, d'une manière indirecte seulement, l'objet des autres sens. L'aperception de cet objet commun est propre au sens central. Elle implique l'acte d'un principe indivisible, en raison de sa fonction assimilatrice (τό κριτικόν), s'exerçant en même temps sur plusieurs termes ou sur plusieurs objets. Ce principe est un en nature, mais multiple en puissance; et c'est en vertu de cette unité et de cette virtualité qu'il est apte à réunir en son acte des qualités différentes [3]. Le point est tout ensemble facteur d'unité et de multiplicité, indivisible et divisible; ainsi en va-t-il du sujet pensant : celui-ci discerne plusieurs qualités sensibles dans une modification unique, et se pose de la sorte comme principe d'unité dans la multiplicité. La multiplicité affecte les termes objectifs; l'unité est propre au sujet lui-même [4].

[1] Cf. Conti, *Galileo, Prose scelte.* Firenza, Barbara, 1881, pp. 131 sqq. L'éminent professeur de l'Institut des Hautes Études de Florence montre fort bien qu'avant Locke Galilée a formulé la distinction célèbre. Un passage du *Saggiatore,* c. 23, l'énonce très nettement. — On consulterait, parmi les modernes qui se sont rapprochés le plus du sentiment d'Aristote sur le commun sens : Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft,* p. 62; Fries, *Anthropologie,* § 27; Lotze, *Medic. Psychologie,* § 23.

[2] L. III, c. 2; 7. — *Du sommeil,* II.

[3] L. III, c. 2.

[4] L. III, c. 6; 5. — C. 7; 4.

En dernière analyse, c'est le commun sens, le sens central, qui opère le sentiment synthétique des diverses sensations, comme s'en explique saint Thomas d'Aquin [1]. Il est, dit Aristote avec une clarté absolue, le « sens par excellence, grâce auquel les autres sens deviennent aptes à percevoir [2] ». La dépendance de ces derniers à l'égard du commun sens est reconnue par le Stagirite d'une manière expresse. C'est l'opinion de Zeller, de M. Barthélemy Saint-Hilaire et de Neuhaueser, pour citer les critiques dont les travaux, à cet égard, méritent une attention à part. Le commun sens, d'après ce dernier maître surtout, est celui qui perçoit toutes choses (τὸ αἰσθητικὸν πάντων) [3]. Le principe un et indivis de l'aperception, de la mémoire, de l'imagination, est nommé par Aristote « le premier sensible » et « le commun sens » (πρῶτον αἰσθητικὸν-κοινὴ αἴσθησις) [4].

En raison de son objet, ce dernier serait situé sur la frontière de la sensibilité et de l'intelligence. Il ne se laisserait pas confondre avec la « cénesthèse » des modernes, avec le sens musculaire.

Le philosophe assigne, certes, comme accompagnement de l'acte de perception, certaines conditions organiques, telles que la chaleur, par exemple. — Mais les organes ne desservent la perception que grâce à la stimulation de cette « partie de l'âme qui coexiste à tous les organes [5] ». Selon le maître, l'organe du « commun sens » serait les valvules cardiaques. Cette localisation fut admise longtemps par les physiologistes [6].

[1] I, q. 78.

[2] τὸ κύριον τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητήριον.

[3] *De la sensation et des objets sensibles*, c. 7; 8, 9. — *Du sommeil et de la veille*, c. 2.

[4] *Du sommeil*, c. 2.

[5] *Du sommeil*, c. 2. — Neuhaueser, *op. cit.*, § 3.

[6] Liberatore, *Cosmolog.*, c. 3, a. 4, p. 3. — Saint Bonaventure avait caractérisé la réflexion psychologique en ces termes, étonnants pour son époque : « Sicut in anima gradus potentiarum et statuum, secundum quos quædam dicuntur esse animæ magis intima, ut pote quæ respiciunt

On entendrait à présent comment on a pu appeler le commun sens, ou encore le sens intime de certains modernes, la conscience sensible, « une faculté d'ordre organique ». Bien que cette puissance n'ait pas d'organe défini et relève du système nerveux en son ensemble, cette dénomination lui convient, en raison de son objet : elle perçoit les phénomènes et les affections du composé à titre de faits d'expérience. Seulement, pour s'assimiler ces modalités, le moi a besoin d'être informé par un principe distinct de la matière et de l'organisme, par une activité simple en son fonds essentiel, pour parler avec Liberatore lui-même [1]. Il serait, dès lors, opportun de n'inscrire le « commun sens » sous la rubrique des facultés dites « organiques » qu'avec quelque distinction : avec Aristote, avec saint Thomas, en leurs textes les plus clairs, on ferait mieux de le nommer une « faculté mixte », une faculté du *composé humain*. — Ç'a été le défaut d'assez nombreux péripatéticiens de reprendre en cette matière à leur maître les expressions et les vues les plus propices à la confusion. Nous en avions fait la remarque dès le commencement : il est sage de se précautionner contre les rêveries idéalistes. Mais, par horreur du cartésianisme et de l'ontologisme, parler un langage qui risque d'être compris dans un sens matérialiste, c'est pousser loin la réaction !

Les péripatéticiens modernes ont noté avec raison que, dans sa tonalité concrète et définitive, le commun sens, ou le « sens fondamental », pour employer le langage de ces penseurs, est conditionné par les impressions des sens particuliers, et n'aurait de la sorte, sur ceux-ci, aucune priorité. Toutefois, envisagé dans son évolution intégrale, le sens fondamental serait investi d'une virtualité préalable ou plutôt concomitante à l'égard des autres sens, puisqu'il lui appartient de s'y associer

potentias superiores sive priores secundum quas anima magis in seipsa recolligitur, et quod summe unum est unitur et simplificatur, et penes has maxime residet conscientiæ secretum. » (In II *Sent.* D., 8, P. 2, a. 1, q. 6.)

[1] *Cosmolog.* c. 3, a. 4, pr. 3, 3.

et de réunir leurs références. C'est en ce sens que saint Thomas appelle le commun sens « le centre et la racine de tous les autres », avec saint Bonaventure et Alexandre de Halès [1].

Dans toute cette théorie du « commun sens », nous voulons relever une particularité trop négligée jusqu'ici, et dont, à notre avis, l'importance serait grande pour l'intelligence et la critique de la méthode psychologique d'Aristote. Déjà Trendelenbourg, dans sa savante édition du traité *De l'âme,* blâmait l'application malencontreuse des termes désignant la sensation ordinaire au phénomène de l'aperception consciente. — Il eût été malaisé, pensons-nous, de trouver, en grec, une expression distincte, à moins de recourir à une périphrase. En ces importantes explications, Aristote a recherché, une fois de plus, cette concision qui, souvent, enténèbre sa pensée. En fait, dans tous ses raisonnements sur le « commun sens », il suppose l'aperception consciente comme la propriété inséparable des actes psychiques : et c'est ce qu'il faut toujours avoir devant les yeux, en lisant ces analyses. Il aurait porté sur ce sujet une plus complète lumière s'il eût décrit au premier plan, et sans se réclamer sans cesse des sens spéciaux, cette condition commune à tous les processus psychiques : la conscience, la présence du

[1] Entendons là-dessus un éminent interprète des doctrines de l'École : « E certamente considerandolo in tale aspetto, esso ci comparisce posteriore alle sensazioni particolari, onde potevasi dire e fu ripetuto anche oggi, ed è verissimo, che mediante il senso delle cose esterne e per il loro impulso, noi sentiamo in modo perfetto il nostro corpo. E il sentimento fondamentale secondo tale considerazione sarebbe l' ultimo ad attuarsi. Ma poi ripensando che l' ultimo a dispiegarsi totalmente, cioè il finale svolgimento del senso deve essere identico, come abbiamo veduto, al principio, non si può nemmeno impugnare che esso nel suo inizio non sia veramente il primo di tutti gli altri; confermando a rigore le parole che per profonda veduta intuitiva usava l'Angelico, dicendolo radice di tutti gli altri, e quello che in proposito ne dissero l'Alense e San Bonaventura. E che un sentimento fondamentale vi sia, può ognuno, benchè con qualche difficoltà, sperimentarlo nel fatto che ciascuno sente gli organi propri. » — Th. Domenichelli, *La Summa di Anima* di F. Giovanni della Rochelle. Prato, Giachetti, 1882. — *Comm.*, p. 499 sqq. Cf. p. 60, note 2.

moi et de l'esprit à lui-même dans le cycle normal de la vie intérieure et, en particulier, dans l'évolution de la sensibilité.

Sous ce rapport, ce serait assez de comparer les vues de l'abbé de Lignac, de Maine de Biran, de Jouffroy et, mieux encore, le livre sur « la conscience » de M. Francisque Bouillier, aux argumentations du Stagirite, pour se persuader des avantages de lucidité, de force, d'élégance de cette exposition. Elle eût assuré au philosophe l'avantage sans égal de déduire de la force centrale les actes typiques de l'âme en lesquels elle est actualisée. Aristote, avec une fermeté magistrale, n'a pas détaché la conscience des autres puissances, à titre de faculté spéciale, comme devaient le tenter maladroitement les Écossais. Nous le pensons, le vif sentiment de sa coexistence à toutes les démarches essentielles de l'esprit put l'empêcher de traiter à part de l'aperception et de l'analyser en elle-même ; cette conjecture deviendrait à nos yeux une certitude, en présence des passages que nous venons de mentionner, et notamment du texte tout à fait explicite de la *Métaphysique* [1]. Une meilleure méthode eût imprimé au système un caractère d'unité autrement puissante. Mais à l'inaugurateur de ces considérations, on doit « la bienveillante réserve » qu'il réclame lui-même pour sa codification des principes de la morale [2].

On l'aura pressenti : les interprètes n'innovèrent rien en ce point. Ils renchérirent sur le procédé du maître. Sans nul souci de l'organisme de la science, ils placèrent le commun sens au degré le plus bas des puissances dites « de sensibilité interne », à côté de l'imagination, de l'estimative, de la mémoire, pour parler leur langage. Le « commun sens » requiert la présence actuelle de la sensation ; l'imagination sensible lui est supérieure, en ce sens qu'elle s'exerce en l'absence de l'objet ; l'estimative perçoit les conditions matérielles favorables au vivant, et, de ce chef, elle ressemble de loin à la raison et dépasse l'imagination. Au premier rang des

[1] Cf. *supra*, p. 45.
[2] *Éthiq. à Nicomaq.*, l. I, c. 1 ; 16, 17.

facultés sensibles, ils mirent la mémoire, capable de faire abstraction du temps et impliquant l'identité de l'esprit et sa perpétuelle inexistence à lui-même. Je transcris les termes mêmes de cette division d'après des commentateurs autorisés.

Nomenclature exacte, si l'on veut, mais certes peu satisfaisante au verdict de la critique, pour sa terminologie confuse aussi bien que pour le rang presque subreptice et, selon nous, inintelligible qu'elle assigne à la mémoire, et finissant, contre l'esprit d'Aristote, par isoler à l'excès la conscience dans le fonctionnement de l'activité interne. On ne voudrait pas nier que certains développements du Stagirite sur le commun sens n'aient prêté le flanc à cette méprise que nous jugeons, pour notre compte, d'une extrême gravité [1].

Nous l'avons dit déjà : des péripatéticiens ont répété à l'envi que les sens externes entrent en exercice avant les sens internes. Or, en rigueur, l'évolution de cette double sensibilité serait contemporaine. Dans la théorie communément acceptée entre physiologistes, le sens vital ou musculaire, la cénesthésie, trouverait à s'appliquer dès l'existence intra-utérine. Comment, d'ailleurs, comprendre la stimulation des appareils sensoriels à part de l'activité, ou, si l'on veut, de l'impressionnabilité consciente? Sans doute, ces psychologues présupposent celle-ci comme condition générale de toutes les opérations psychiques ; et c'est du « développement explicite et ultérieur de la sensibilité » qu'ils ont entendu s'occuper dans la division mentionnée. Mais alors la rectification indiquée s'impose au premier chef. Ce qui demeure exact, c'est que le moi ne doit jamais être envisagé comme une sorte de réceptacle en lequel viennent se localiser les actes des diverses facultés. Définitivement M. Ribot a exorcisé ce revenant séculaire. Jamais l'esprit ne s'atteint à vide, à l'instar d'une puissance indéterminée et abstraite : la conscience est constituée par la série de ses actes ou des états

[1] Toutes ces vues sont résumées dans la q. 78 de la 1re partie de la *Somme* de saint Thomas, avec une vigueur et une lucidité très grandes. Le grand Docteur les complète dans sa doctrine de la « connaissance habituelle et implicite du moi », que nous rappellerons plus loin.

psychiques du moi, sujet composé résultant de l'union substantielle de l'âme et du corps [1].

D'autre part, il faut louer sans réserve les péripatéticiens d'avoir constamment défendu la nature mixte du « commun sens » contre les cartésiens et les spiritualistes intempérants, avides de lui attribuer une condition purement immatérielle. Manifestement, une faculté commune à l'homme et aux animaux, et dont l'objet définitif est l'organisme affecté des sensations, ne peut être considérée comme spirituelle. La vie, le fonctionnement des multiples organes, le sens musculaire lui-même n'entrent en exercice que sous la stimulation de causes sensibles. Le sens intime coexiste, de la sorte, aux perceptions; en réalité, il ne leur est pas antérieur. Conscience et perception sont inséparables, « comme le sont la partie concave et la partie convexe dans la circonférence [2] ». Cette simple observation décèle déjà l'erreur de Rosmini, tenant le sens interne, qu'il nomme « le sens fondamental », pour un mode de l'esprit et lui attribuant le sentiment continu du corps organisé. Rosmini ne se trompait pas moins en mettant dans ce sentiment le caractère propre de l'union de l'âme et du corps. Qui ne le voit? Cette union des deux principes ne peut être bornée à une simple réaction de ce genre, se réduisant à la perception habituelle de l'organisme. A bien en juger, celle-ci est un effet de l'union; elle implique l'existence de la substance psychique en son association au corps, mais elle ne constitue pas le critère formel de cette union. Enfin, si l'âme transmet la vie au corps, avant que celui-ci participe du sentiment de l'organisme, l'âme serait censée agir sur le corps avant de lui être uni; et si le corps est capable de recevoir cette action, avant d'être investi du sens interne ou fondamental, comment peut-on regarder ce dernier comme le principe de la vie corporelle [3]?

[1] Voir les deux premiers chapitres de mon *Essai sur l'objectivité de la connaissance.* — A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces;* Paris, Alcan, 1890, *Introd.*, l. II et III.

[2] *Éthiq. à Nicomaq.*, l. I, c. 11; 16.

Cf. Liberatore, *Instit. philosoph.* Psychol., c. 1, a. 2.

Il serait superflu de rapporter en détail les développements qu'Aristote a consacrés à l'étude de chacun des cinq sens. Pareille information n'aurait plus aujourd'hui qu'un intérêt d'archéologie. Cette partie du traité *De l'âme,* en dépit de ses errements inévitables, abonde en remarques sagaces et devance, sur plusieurs points, les hypothèses et les vues des modernes. Les recherches qu'on inscrit à présent dans le programme de la psychophysiologie et de la psychophysique semblent pressenties dans ces pages.

Au seuil de l'opuscule *De la sensation et des choses sensibles,* Aristote s'énonce en ces termes : « Il appartient au naturaliste de rechercher quels sont les premiers principes de la santé et de la maladie, puisque la santé et la maladie ne sauraient se réaliser en des êtres privés de vie. Aussi la plupart de ceux qui s'occupent de la nature et, parmi les médecins, ceux qui comprennent le plus philosophiquement leur art, arrivent, d'une part, de l'étude de la nature à la médecine qui l'achève, et, d'autre part, commencent les études médicales par l'étude de la nature [1] ». — En ce même opuscule le Stagirite rapporte une théorie déjà mentionnée de son temps, en établissant l'affinité des cinq sens avec les éléments de la nature. Il montre dans le fonctionnement de la vue et de l'ouïe un mode de mouvement. Excluant la thèse de l'émission, comme parleront un jour les physiciens, il reprend et développe la doctrine des ondulations entrevue par Empédocle. Il a compris le rôle de l'éther, ou, pour nous servir de son langage, du « diaphane », du milieu subtil, l'air ou l'eau, reliant les corps et les objets aux appareils des sens et baignant ceux-ci eux-mêmes. Selon Aristote, le phénomène de la couleur implique un mouvement d'altération se propageant de proche en proche jusqu'à l'organe « formé d'un prolongement du cerveau ». Contredisant ici sa théorie du livre *De l'âme* (II, 7 ; 2-5), il affirme que l'odeur et le son se propagent par des mouvements successifs, tandis que la lumière se transmet d'un seul coup du corps lumineux

[1] C. 1 ; 5.

à l'organe. — « Le son et l'odeur ne sont pas des êtres corporels : ils ne sont qu'une modalité des corps et une espèce déterminée de mouvement [1]. »

Le philosophe se préoccupe de fixer les caractères objectifs des sensations. La couleur implique une limite ; elle se trouve située à la limite des corps, ou bien elle constitue elle-même leur limite, selon les pythagoriciens. D'après Aristote, il vaut mieux reconnaître pour siège des couleurs l'intérieur du corps coloré tout entier. Il invoque, à peu près comme les modernes, la réflexion et l'absorption des rayons lumineux pour rendre compte des teintes diverses qu'il a seulement le tort, bien compréhensible en son temps, de considérer comme engendrées par le mélange du blanc et du noir. « Le rapport des parties (de ces deux couleurs) peut, à lui seul, produire un grand nombre de couleurs. Les parties qui n'ont entre elles aucun rapport numérique, soit par excès, soit par défaut, sont irréductibles ; et, en ceci, il en est absolument comme pour les accords et les sons. Les couleurs susceptibles d'être exprimées en des nombres proportionnels, aussi bien que les accords qui sont dans le même cas, paraissent être les couleurs les plus agréables [2]. » Aristote rappelle une autre hypothèse expliquant la génération des couleurs par leur superposition mutuelle. Il la rectifie, si nous le comprenons bien, en observant que cette superposition entraînerait un mélange des particules colorées des corps ; or, il n'admet pas la divisibilité de celles-ci à l'infini, mais leur mixtion en certaines proportions, souvent incommensurables à nos moyens mécaniques [3].

On signalerait aussi ces remarques d'une sagacité surprenante pour le temps du Stagirite, et dont quelques-unes énonçaient en langage métaphysique les lois que la physique expérimentale a consacrées [4] : « La lumière est, semble-t-il, le contraire des ténèbres ; l'obscurité est la privation de cet état

[1] C. 6; 14.
[2] *Ibid.*, c. 3; 6-11.
[3] *Ibid.*, c. 3; 11-21.
[4] L. II, c. 7; 3.

de l'air qu'occasionne le diaphane, de sorte qu'évidemment la lumière n'est que la présence de cet état... C'est une chose incolore qui reçoit la couleur; une chose insonore qui reçoit le son... Ce qui est visible à la lumière, c'est la couleur. Et ainsi elle ne peut être vue sans couleur; car l'essence de la couleur, c'est de mettre en mouvement le diaphane. La preuve en est évidente. Si l'on place sur l'organe même le corps coloré, on ne le verra pas. Mais la couleur meut le diaphane (l'éther), et l'organe sensible est mû par l'air qui lui-même est continu... Le feu (par exemple) est vu aussi bien dans les ténèbres que dans la lumière; et il le faut nécessairement, puisque c'est par le feu que le diaphane devient diaphane. Même raisonnement pour le son et pour l'odeur, car aucune de ces choses n'a besoin de toucher l'organe pour causer la sensation; mais le milieu est mis en mouvement par le son et par l'odeur, et chacun des deux organes l'est à son tour par ce milieu. Le milieu des sons, c'est l'air; celui de l'odeur n'a pas de nom spécial. Il ne s'en produit pas moins quelque modification commune, et dans l'air et dans l'eau. En effet, les animaux aquatiques paraissent avoir le sens de l'odorat. La production du son en acte se réalise toujours par un corps en rapport avec quelque autre corps, et dans quelque milieu : c'est une percussion qui le cause. C'est parce que le son est dans l'air qu'après avoir mû le dehors il meut aussi le dedans. Son grave et son aigu sont des expressions métaphoriques tirées du toucher. L'aigu, en un court espace de temps, meut le sens un grand nombre de fois; et le grave, en un long espace de temps, le meut fort peu... Le mouvement que fait l'un se produit avec rapidité, et celui que fait l'autre, avec lenteur [1]. »

Sur le sens de l'odorat Aristote écrit qu'on ignore sa vraie nature, et que l'homme est assez mal partagé sous ce rapport. La nature des saveurs nous est mieux connue que celle des odeurs, relevant d'un sens beaucoup moins délicat que le

[1] L. II, c. 7; 3.

goût, qui est une sorte de toucher; et le toucher, chez l'homme, est plus fin que chez les autres vivants. La saveur serait une modification de l'état humide des corps, mis en corrélation avec la langue [1]. « De même que les couleurs se forment du mélange du blanc et du noir, de même les saveurs se forment de l'amer et du doux, soit d'après certains nombres et certains mouvements précis du mélange, soit dans des proportions indéterminées. Les saveurs qui, dans leur mélange, plaisent au goût, sont les seules qui soient soumises à un rapport numérique. » Il compare ensuite le prisme des saveurs à celui des couleurs. Si le corps sapide n'a pas besoin d'un intermédiaire, c'est que le goût est une sorte de toucher. On en a la preuve dans l'insensibilité fonctionnelle de la langue, dès qu'elle est chargée [2].

L'odeur serait l'effet résultant du sec sapide dans un milieu humide, ajoute le Stagirite, présageant les rapports des corps odorants avec le goût, si bien élucidés par nos contemporains. « Il est clair que si la qualité dite sécheresse (du milieu), qui est comme filtrée dans les liquides, agit aussi dans l'air, il faut que les odeurs soient analogues aux saveurs; et cette ressemblance est réelle à certains égards; par exemple, les odeurs sont âpres et douces, rudes et fortes, grasses même. On pourrait dire que les odeurs fétides correspondent aux saveurs âcres. » — Soulignons encore ici la distinction des odeurs agréables pour elles-mêmes et de celles qui ne sont agréables qu'en vue de l'utilité de l'animal. Seul, l'homme perçoit la première espèce, en raison du volume et du tempérament humide de son cerveau. Les odeurs fétides ne dégoûtent les animaux que lorsqu'elles sont, en même temps, nuisibles à leur santé. L'odorat, par lui-même, n'importe en rien à la nutrition.

A propos du toucher, Aristote en signale la nature mal connue ; et en cela les modernes ne le désavoueraient point. « Tout sens, dit-il, ne paraît compter qu'une seule opposi-

[1] *De la sensation*, c. 4, *passim*.
[2] *De l'âme*, l. II, c. 9; 10, c. 5.

tion par voie des contraires : ainsi la vue a le blanc et le noir, l'ouïe a le grave et l'aigu, le goût a l'amer et le doux. Mais, dans le toucher, il y a plusieurs de ces oppositions : chaud et froid, sec et humide, dur et mou, et bien d'autres du même genre. On ne sait pas clairement quel est le sujet unique du toucher, comme on sait que c'est le son pour l'ouïe [1]. » — Plusieurs de ces passages font penser à la théorie du milieu intérieur ou organique et du milieu extérieur, de Claude Bernard. Avant lui, Aristote l'avait pressentie.

Mentionnons encore ce texte intéressant, parmi les particularités devenues superflues : « On peut se demander s'il n'y a qu'un seul mode de perception pareil pour tous les sens, ou s'il y a divers modes pour les sens divers : ainsi le goût et le toucher paraissent maintenant avoir besoin du contact, tandis que les autres organes s'exercent à distance. Mais cette différence n'est pas réelle ; car nous saisissons le dur et le mou à travers des intermédiaires, tout comme nous sentons, de cette manière, le sonore, le visible et l'odorant ; et de ces sensations, les secondes sont perçues de loin, les autres le sont de près... Mais l'objet du toucher diffère des objets visibles et sonores en ce que nous percevons ceux-ci, parce que l'intermédiaire agit sur nous d'une certaine façon, tandis que nous atteignons les objets du toucher avec cet intermédiaire même... D'une manière générale, ce que l'air et l'eau sont pour la vue, l'ouïe et l'odorat, la chair et la langue le seraient pour le toucher... Si les choses tangibles étaient placées sur l'organe même, on ne les percevrait pas, mais on les sent parce qu'elles sont posées sur la chair. On en peut conclure que c'est la chair qui est l'intermédiaire pour l'organe du toucher. Les différences des corps en tant que corps sont enregistrées par ce sens : je veux dire les différences des éléments, le chaud, le froid, le sec, l'humide... Et de même que ce qui doit percevoir le blanc et le noir ne doit être, en acte, ni celui-ci ni celui-là, mais qu'il doit être tous les deux en puissance, de même aussi pour les autres sens, et pareillement pour le

[1] *Ibid.*, c. 11 ; 2.

toucher, qui ne doit être ni chaud ni froid. En outre, comme la vue s'applique au visible et à l'invisible, et que les autres sens s'appliquent également à leurs opposés, de même encore le toucher est relatif aux choses tangibles et aux choses non tangibles. On appelle non tangible la chose qui ne présente qu'une très petite différence suffisante pour la faire ranger parmi les choses tangibles, l'air, par exemple, et aussi les choses qui touchent l'organe avec une telle violence qu'elles détruisent la sensation [1]. » — On comprend à présent que, pour Aristote, le toucher soit le sens vital par excellence et la base physique des autres perceptions. En ceci encore, il devançait les conclusions de l'avenir.

Le philosophe rappelle ensuite que, parmi les êtres vivants, « les plantes ne possèdent que la faculté de nutrition ; d'autres êtres ont à la fois la nutrition et la sensibilité. Quand il y a (dans un être) la sensibilité, il y a de plus l'appétit; car l'appétit est désir, passion et volonté. » — Et il ajoute ces paroles si graves : « L'être qui a sensibilité a aussi peine et plaisir, selon que l'objet est agréable ou pénible ; et les êtres qui présentent ces modifications ont en outre le désir, car le désir est l'appétit de ce qui fait plaisir [2] ». Il expose des idées semblables dans ce passage : « Tous les autres sens, l'odorat, la vue, l'ouïe, sentent par des intermédiaires différents d'eux ; mais quand l'être touche, s'il n'a pas la sensibilité, il ne pourra éviter certaines choses, ni en prendre certaines autres ; et, dans ces conditions, il est impossible que l'animal puisse se conserver. Voilà pourquoi le goût est une espèce de toucher ; il est le sens de la nutrition ; aussi la nourriture est quelque chose qui peut être touché. Au contraire, le son, la couleur, l'odeur ne nourrissent pas et ne causent dans l'animal ni accroissement, ni dépérissement [3] ». — Il avait dit déjà : « Certains animaux ont toutes les facultés organiques ; d'autres n'en ont que quelques-unes ;

[1] *Ibid.*, c. 11; 7-12.
[2] L. II, c. 3; 1 et 2. — Cf. Fouillée, *ouv. cité*, l. II, pp. 77-93.
[3] L. III, 12; 6.

d'autres n'en ont qu'une seule. Il se passe quelque chose de semblable pour les sens. Certains animaux les ont tous; d'autres n'en ont que quelques-uns; d'autres, enfin, n'en ont qu'un seul, et c'est alors le plus nécessaire de tous, le toucher [1]. »

Les scolastiques établiront la perfection relative des sens d'après leur degré d'immatérialité. Sur cette échelle viennent, en ordre hiérarchique, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et enfin le toucher, incapable de percevoir son objet, si ce n'est à la condition de s'assimiler sa nature physique. Ils s'accordaient, avec Aristote et les modernes, à reconnaître au toucher la primauté dans l'utilité, et saint Thomas d'Aquin nous l'a dépeint comme constituant la racine et la substance intime des divers appareils sensoriels [2]. Ils enseignent également que l'exercice de la sensibilité débute par les sens externes ou spéciaux; les sens dits internes, le « commun sens », l'imagination, l'estimative, la mémoire, sont d'une application postérieure, en raison de leur perfection supérieure, et préparent l'évolution de l'intelligence proprement dite. Nous avons élucidé ce point.

Comme remarque générale, le Stagirite conclut que les erreurs accompagnant l'exercice des sens ne viennent pas de perceptions fausses; les références des sens, comme celles de la conscience directe, sont quelque chose d'absolu. L'illusion est due à une combinaison injustifiée des jugements de raison, surtout concernant les informations des « sensibles communs » [3].

Reste une double discussion. D'abord, Aristote examine si les sensations peuvent se diviser à l'infini, comme les corps eux-mêmes : et à cela il répond qu'en puissance il en est ainsi, mais que pour être perçues en fait, les parcelles matérielles doivent présenter un certain volume. Sans cela, « le sensible serait composé de parties insensibles [4] ».

[1] L. II, 2; 11. On consulterait surtout sur les fonctions sensibles la *Métaphysique* d'Aristote, l. IV, 5; *ibid.*, 6; V, 11; X, 1.

[2] Cf. Q. *Disput.* c. 22. — *De veritate*, a. 5.

[3] L. III, c. 6; 1.

[4] *De la sensation et des choses sensibles*, c. 6.

En second lieu, le philosophe se demande si, par un sens unique, l'esprit peut avoir conscience de deux sensations distinctes, en un même moment. Là-dessus il réfléchit que le mouvement intérieur le plus intense absorbe toujours un mouvement moins fort. A cet endroit, le Stagirite s'embrouille aux formules : « Puisque le plus fort mouvement absorbe le plus faible, il s'ensuit nécessairement que, lorsqu'ils sont simultanés, le plus fort produit une sensation plus faible que s'il était isolé, parce que le plus faible, en s'y mêlant, lui enlève par cela même quelque chose de sa puissance, et parce que les choses, quand elles sont simples, sont toujours senties avec plus de relief. » Et il ajoute à ce faux raisonnement cette argumentation précaire : « Si la sensation en acte (ou effective) est unique, l'âme croira que les (multiples) choses senties n'en constituent qu'une ; et nécessairement c'est que ces deux choses se seront combinées. Si, au contraire, elles ne se sont pas combinées, il y aura deux sensations actuelles. Or, il est nécessaire que l'acte soit unique pour une puissance unique et un temps indivisible, car l'exercice et l'évolution d'un seul sens pour un moment donné sont uniques, de même qu'il n'y a qu'une seule puissance. Ainsi donc on ne saurait sentir deux choses, en même temps, par un seul sens... A plus forte raison ne peut-on sentir à la fois les choses tombant sous des sens différents : par exemple, la couleur blanche et la saveur douce [1] ». Le philosophe, après ces considérants métaphysiques, peu pertinents dans l'espèce, en appelle maintenant au principe de contradiction et à l'impossibilité que « les contraires puissent jamais coexister dans un seul et même individu [2] », pour prouver que la conscience ne peut percevoir à la fois deux sensations différentes, qu'elles soient contraires ou non. S'en référant aux sensations du son, il s'arrête un moment à l'explication de ceux qui prétendent que nous croyons entendre ensemble deux sons parce que le temps séparant chacun d'eux

[1] *Ibid.*, c. 7 ; 2 et 3.
[2] *Ibid.*, 4.

est imperceptible : exégèse qu'on pourrait étendre à tous les sens. Aristote n'admet pas cette interprétation, et là-dessus il écrit cette phrase, dont la gravité se décèle à tout esprit attentif : « Si, lorsqu'on se sent soi-même, ou même lorsqu'on sent quelque chose dans un temps continu, on ne peut point ignorer sa propre existence ou celle de la chose, et si, dans cette durée continue, il y avait un moment, quelque court qu'on le suppose, où l'on fût tout à fait insensible, il est clair que dans cet instant on ne saurait même pas si l'on existe soi-même, ou si l'on voit quelque objet, et qu'alors on pourrait tout à la fois dire qu'on ne sent pas et qu'on sent [1] ». Nous négligeons les autres développements théoriques de ce sentiment : saint Thomas et les meilleurs interprètes les trouvent très confus. Bornons-nous à conclure avec Aristote que puisque les choses multiples que nous percevons, comme tel corps blanc et amer, ne forment pas une unité, (un tout), il faut que « dans l'âme il y ait une unité qui sente tout... [2] ».

On aura noté ces paroles, jetées comme en passant et susceptibles de servir de base à toute une théorie de la certitude, d'extrême fécondité : « Lorsqu'on se sent soi-même, ou lorsqu'on est affecté d'une impression quelconque, on ne peut pas ignorer sa propre existence. » Augustin d'Hippone, Jean Scot Erigène, Heiric d'Auxerre, Thomas d'Aquin reprendront à leur manière la même sentence, en attendant que Descartes en fasse, dans un sens excessif, le fondement de son système. « Par le fait qu'il pense, écrit saint Thomas, personne ne peut se persuader qu'il n'existe pas : car il perçoit son existence dans sa pensée même [3]. »

Aristote se pose cependant la question qui aurait pu tout éclaircir : « Pourquoi n'y a-t-il pas sensation de la sensation ?

[1] *Ibid.*, 5.

[2] *Ibid.*, 8.

[3] « Nullus potest cogitare se non esse, sine assensu : in hoc enim quod cogitat percipit se esse. » *De verit.*, q. X, a. 8 in corp. et ad 1, a. 12, ad 7. — Cf. Haureau, *Hist. de la phil. scol.*, nouv. édit., t. I; Heiric d'Auxerre.

Et pourquoi la sensation ne peut-elle avoir lieu qu'à l'égard des objets extérieurs, bien que le feu, la terre et les autres éléments existent dans l'être sensible et qu'il y ait pourtant sensation, soit de ces éléments mêmes, soit de leurs accidents ? [1] » — Il répond : « C'est qu'évidemment la sensibilité n'est pas en acte (d'elle-même), mais seulement en puissance ». Il veut dire que la sensation exige un objet stimulant les sens. A cause de cela, « on peut penser spontanément, mais on ne peut pas sentir spontanément, car pour cela il faut nécessairement qu'il y ait un objet (ou terme) de sensation [2] ». — En même temps, on noterait l'insuffisance de la réponse, à l'occasion d'une difficulté réelle soulevant d'elle-même tout le vaste problème de la conscience. Ce problème, Aristote ne l'a pas abordé de front. Bientôt il y sera amené, toutefois, mais d'une façon indirecte, malheureusement.

Sur les conditions du plaisir et de la souffrance, compagnes des sensations, le Stagirite s'est exprimé en ces termes, en ce qui concerne leur condition physique :

« Les choses sont agréables, dit-il, lorsqu'elles sont amenées pures et sans mélange au rapport convenable, comme l'aigre, ou le doux, ou le rude : et ce n'est qu'à cette condition qu'elles nous plaisent. En général, c'est le mélange qui constitue l'harmonie, plutôt que le grave tout seul ou l'aigre tout seul, et pour le toucher (aussi, c'est plutôt le mélange) que ce qui est simplement chaud ou simplement froid. Or, la sensation est un rapport, tout excès la détruit et la rend pénible [3]. »

Il observe que chez les animaux inférieurs les sens ont pour but la vie nutritive, mais que chez les vivants doués de réflexion ils préparent le jeu des facultés psychiques [4].

Sans qu'il en indique le lien avec les observations précédentes, le philosophe soulève ici lui-même une objection.

[1] *De l'âme,* II, c. 5; 2.

[2] *Ibid.*, c. 5; 6.

[3] L. III, 2; 9. — Voir, au point de vue éthique, de l'éducation, du plaisir et de la peine : *Éthiq. à Nicomaque,* l. VII, c. 11-13.

[4] *De la sensation et des choses sensibles,* c. 1; 9.

« Voici la difficulté : si sentir par la vue, c'est voir, et que ce qui est vu soit la couleur ou ce qui a la couleur, il faudra, si l'on voit ce qui voit, que ce qui voit perçoive la couleur par sa vue propre. Il est donc clair que sentir par la vue n'est pas une chose une et simple. Ainsi d'abord, même quand nous ne voyons pas, nous n'en jugeons pas moins par la vue de l'obscurité et de la lumière, mais point de la même façon. De plus, ce qui voit est bien en quelque façon revêtu de couleur, car chacun des organes des sens reçoit la chose sensible sans la matière; et voilà pourquoi, même en l'absence des choses sensibles, des sensations et des images restent sur les organes. Or, l'acte de l'objet sensible et l'acte de la sensation sont un seul et même acte, bien que leur acte ne soit pas identique. Prenons, par exemple, le son en acte et l'ouïe en acte. On peut, tout en ayant l'ouïe, ne pas entendre, de même que ce qui a le son ne résonne pas toujours. Mais, quand ce qui peut entendre est en acte et que ce qui est apte à résonner résonne en fait, alors l'ouïe en acte se produit en même temps que le son en acte... Si c'est dans la chose mue que sont à la fois et le mouvement, et l'action de faire, et la modification subie, il faut nécessairement aussi que le son et l'ouïe en acte soient dans l'ouïe en puissance; car l'acte de ce qui fait et de ce qui meut se passe dans la chose qui souffre... Ainsi l'acte du sonore est le son ou la résonnance, et l'acte de ce qui peut entendre est l'ouïe ou l'audition. On ferait le même raisonnement pour les autres sens et pour les objets qu'ils perçoivent[1]. » Nous citons ce passage bizarre à dessein. On y rencontre un exemple frappant du scrupule et de la conscience avec lesquels le Stagirite procède en son enquête. Ajoutons-le, comme chez les penseurs voués avec prédilection à l'analyse des concepts, ce scrupule porte parfois plus sur les aspects seconds que sur le fond ultime des problèmes.

L'acte précède la puissance. Cela est vrai d'une manière générale, car l'évolution suppose les éléments dont elle constitue

[1] L. III, c. 2; 2-6. L. II, c. 12; 1.

le développement, le passage progressif des virtualités à leur réalisation. En outre, à tous les êtres en mouvement préexiste le premier moteur, acte pur sans mélange de devenir ou d'imperfection. Dans les êtres finis, l'action tombe avant tout sur le patient. Mais, dans la sensation, elle affecte d'une façon formelle le sujet qui sent[1].

Les critiques ont relevé dans ces explications la distinction des concepts de puissance et d'acte dans le mécanisme de la vie sensorielle. Aristote part de cette distinction pour en inférer à sa manière l'objectivité foncière des sensations : « C'est, dit-il, ce que les premiers naturalistes n'ont pas bien expliqué, pensant qu'il n'y avait ni blanc, ni noir sans la vue, non plus que de saveur sans le goût. Ils avaient en partie raison et en partie tort, sensation et sensible ayant deux sens, tantôt pour signifier les choses en puissance, tantôt les choses en acte... C'est qu'ils ont rendu, par une expression simple, des choses qui n'étaient pas simples[2]. »

Aristote passe à l'analyse des fonctions intellectuelles de l'esprit. C'est en celles-ci, a-t-on répété, qu'il place le caractère propre de l'homme, à la différence de Platon qui faisait de la « sensibilité » notre attribut caractéristique. — A notre avis, Platon aurait désigné par là le mode général de l'activité *consciente* en notre espèce. De fait, nul maître ne spiritualisa autant l'homme dans ses diverses facultés.

En toute cette matière surtout, aucune analyse ne vaut le texte du Stagirite. Impossible de le résumer, sauf à lui ôter quelque chose de sa brièveté et de sa force. « Ce que la sensibilité est à l'égard des choses sensibles, dit-il, l'intelligence l'est à l'égard des choses intelligibles. Il est donc nécessaire, puisqu'elle pense toutes choses, qu'elle soit distincte des choses, ainsi que le dit Anaxagore, *afin qu'elle les domine,* c'est-à-dire *afin qu'elle les pense.* — Sa lumière interne, quand elle paraît,

[1] L. II, c. 2; 13. L. III, c. 7; 1. L. II, c. 5; 7. L. III, c. 2; 6. L. II, c. 5; 2.

[2] L. II, c. 3; 2. — Voir *Métaphysique*, III, 6; V, 2, 11, 12, 15; VIII, 6; IX, 1, 4, 5, 6, 7; XI, 7, 8, 9. — DE RÉGNON, *Métaphysique des causes*, l. VII.

empêche de voir l'objet étranger, et l'éclipse : par conséquent, sa nature propre à elle, c'est uniquement d'être en puissance à l'égard de ces objets (matériels)... Voilà pourquoi il est rationnel de penser que l'intelligence ne se mêle pas au corps : car elle prendrait alors les qualités de celui-ci; elle deviendrait froide ou chaude, ou bien elle aurait quelque organe, comme la sensibilité[1]. » — Acceptons ces singularités au nom de la doctrine, si fermement présentée cette fois.

Appliquant ensuite son principe de la puissance et de l'acte, dont Leibnitz l'accusera d'avoir usé à l'excès au moment des explications gênantes, le maître ajoute : « Lorsque l'intelligence pense, elle devient les choses qu'elle pense, en ce sens où l'on dit d'un homme qu'il est savant, parce qu'en effet il possède, en acte, la science... Elle n'en est pas moins alors également en puissance de certaine façon, mais elle n'est pas tout à fait comme elle était avant qu'elle eût appris ou découvert (l'intelligible), car, en ce cas, elle peut aller jusqu'à *se penser elle-même*... Elle n'est en réalité, en entéléchie, aucune des choses qu'elle pense, avant de les penser. Manifestement, il en est ici comme d'un feuillet où il n'y a rien d'écrit en réalité; et c'est là le cas de l'intelligence. Mais, en outre, *elle est elle-même intelligible comme le sont toutes les choses intelligibles*. Pour les choses sans matière, l'être qui pense et l'objet pensé se confondent et sont identiques ; ainsi la science conceptuelle et son objet conçu sont, de cette manière, un seul et même objet. Il faudrait seulement déterminer encore pourquoi l'intelligence ne pense pas continuellement[2] ». Or, « les choses intelligibles sont dans les choses sensibles, comme y sont les choses abstraites[3] ». — De fait, pour l'esprit, « les images » (ou les impressions internes), — les « espèces », diront les docteurs, les « exemples », dira Kant, tout à fait dans le même sens, — remplissent pour elle le rôle des sensations... Voilà

[1] L. III, 3; 3. C. 4; 4.
[2] L. III, c. 4; 6-12.
[3] L. III, c. 8; 3.

pourquoi elle ne pense jamais sans ces images. Elle est à celle-ci ce qu'est le commun sens aux sensations diverses qu'il réunit... Les images sont les sensations sans leur matière... En quoi consistera donc la différence des premières appréhensions de l'intelligence, et en quoi se distingueront-elles des images (ou des représentations mentales)? Certes, elles ne sont pas, elles aussi, des images; mais sans les images, elles n'existeraient point [1].

La grande parole du traité *De l'âme* se trouverait dans ce passage trop mêlée, par malheur, de considérants accessoires : l'âme humaine peut aller jusqu'à *se penser,* du moment où elle ajoute la réflexion et l'analyse à sa présence habituelle à elle-même; elle devient alors un intelligible à l'égard de sa pensée. — Et aussitôt Aristote blâme les anciens d'avoir « assuré que la pensée est corporelle, comme la sensation... » Sentir et réfléchir ne sont pas, dit-il, choses identiques. L'un, en effet, appartient à tous les êtres animés; l'autre, au contraire, n'est réservé qu'à quelques-uns de ceux-ci... Penser ne se confond pas avec sentir, puisque l'on peut penser bien ou mal. Le bien, dans la pensée, c'est la sagesse ou la science et l'opinion vraie; le mal, c'est le contraire de tout cela (l'erreur). Or, la sensation des choses particulières est toujours vraie, même dans les animaux [2]. — Le rôle de la raison est de pénétrer les choses intelligibles que les phénomènes révèlent aux sens [3].

Le Stagirite entre plus avant dans l'examen de la faculté intellectuelle. Ici encore, ses enseignements deviennent d'une vigueur et d'une importance qu'il serait superflu de louer. « Quant à cette partie (ou faculté) de l'âme par laquelle celle-ci connaît et réfléchit intellectuellement, que cette partie soit d'ailleurs séparée ou qu'elle ne soit pas séparée réellement, mais seulement en puissance, il faut voir ce qui la distingue

[1] L. III, c. 8; 3.
[2] L. III, c. 3; 3.
[3] *Ibid.*

des autres et rechercher comment se produit l'intelligence. Puisque cette dernière ressemble à la sensation, elle se réduit à éprouver une action de la part de l'objet intelligible, ou à quelque chose d'analogue. Il faut donc que cette partie soit impassible, mais qu'elle soit capable de recevoir la forme des objets, et qu'elle soit en puissance telle que la chose, sans être la chose elle-même... La sensibilité ne peut pas sentir l'objet, quand la sensation qu'il produit est trop forte; ainsi elle ne perçoit pas le son au milieu de sons violents; et, quand les couleurs sont trop vives ou les odeurs trop fortes, elle ne peut ni voir ni odorer. Tout au contraire, l'intelligence, quand elle pense quelque chose de fortement intelligible, loin de penser moins bien les choses qui sont plus faibles, les pense encore mieux. C'est que la sensibilité ne peut s'exercer sans le corps, et que l'intelligence en est séparée... [1]. » — Aristote oppose ensuite les perceptions concrètes, comme « une grandeur déterminée » aux perceptions générales, par exemple, « la grandeur »; puis il conclut : « Quant à l'essence, c'est certainement par une autre faculté (que la sensibilité) que nous jugeons et admettons cette dualité (du contingent et de l'essentiel) : l'esprit distingue cette différence par une autre faculté, ou, du moins, parce qu'il est autrement affecté. En général, de même que sont les choses de la matière quand elles en sont séparées, de même aussi sont les éléments propres de l'intelligence [2] ». La nature spirituelle de l'intellect est clairement énoncée en ce passage. Conséquent avec lui-même, le Stagirite met dans les phénomènes de sensibilité externe les éléments de la connaissance, loin d'y placer sa cause formelle : « C'est dans les choses matérielles que sont en puissance toutes les choses intelligibles. Par conséquent, l'intelligence ne sera pas dans les choses matérielles, puisque l'intelligence est précisément la puissance (ou l'essence) sans matière de ces choses elles-mêmes. Mais c'est dans l'intelligence que sera réelle-

[1] L. III, c. 4; 1-5.
[2] L. III, c. 4; 8.

ment l'objet intelligible [1] ». — Rien de surprenant si, dans ses divers traités, Aristote assure que l'âme humaine ou supérieure n'est en rien l'effet ou le terme de l'évolution des forces matérielles, et que, seule, elle survient du dehors à l'organisme comme un principe transcendant et en ce sens divin, absolument distinct du corps [2].

Le maître applique à l'intelligence sa théorie de la matière et de la forme : « De même que, dans toute la nature, il faut distinguer, d'une part, la matière pour chaque genre d'objets, la matière étant ce qui est tous ces objets en puissance; et, d'autre part, la cause, et ce qui agit, parce que c'est la cause qui fait tout, comme l'art fait tout ce qu'il veut de la matière; de même, il faut nécessairement aussi que ces différences se retrouvent dans l'âme. Telle est, en effet, l'intelligence qui, d'une part, peut devenir toutes choses, et qui, d'autre part, peut tout faire. C'est, en quelque sorte, une virtualité pareille à la lumière; car la lumière, en un certain sens, fait des couleurs en puissance, des couleurs en acte [3]. »

Aristote oppose clairement la sensation à l'acte intellectuel dans l'opuscule *Des rêves,* lorsqu'il dit, à propos du songe : « Souvent nous ne sentons pas seulement l'objet, mais nous en pensons en outre quelque chose [4] ». Et dans ce même traité, il écrit : « Ce n'est pas la même faculté de l'esprit qui est chargée de *juger* les choses et qui reçoit en elle les *images* [5] ».

En ce qui regarde les choses intelligibles et abstraites, l'objet de la pensée et la pensée elle-même ne se distinguent pas réellement [6]. Sans s'étendre sur la pérennité au moins habituelle de la pensée et de la conscience dans l'homme,

[1] L. III, c. 4; 8, 12.
[2] L. I, c. 4; 14. — *Met.,* l. XII, c. 3. — *Éthiq. à Nicom.*, l. X, c. 7.
[3] L. III, c. 5; 1.
[4] C. 2; 3.
[5] C. 2; 13.
[6] L. III, c. 4; 12. — Suarez restreint indûment ces paroles aux pures intelligences, au traité *De l'âme*, l. II, c. 5.

Aristote semblerait incliner, d'une façon générale, vers ce sentiment, et il oppose à cet égard les causes instrumentales, en leur passivité servile, aux causes vraiment actives. Entendons ce texte, encore une fois laissé trop dans l'ombre : « De même que la faculté de couper est l'essence de la hache, et que (l'acte de) la vision est l'essence de l'œil,... de même l'âme est comme la vue et comme la puissance de l'instrument [1] ». Dans ces paroles, nous signalerions, pour notre compte, à l'état rudimentaire, la thèse de l'intuition habituelle et indéterminée que le moi a de lui-même, et dont l'analyse et la réflexion précisent et conditionnent ultérieurement les données dans la connaissance actuelle. On sait l'importance de cette doctrine en psychologie. Aristote l'a formulée le premier, avec une exactitude où nombre de penseurs ne l'ont point suivi. L'énonciation est bien sommaire, malheureusement, et la haute et vigoureuse vue disparaît presque dans l'encombrement des détails. Le philosophe est revenu un moment sur cette thèse, comme si elle continuait de le préoccuper. Après avoir affirmé que dans la pensée « l'être qui pense et l'objet pensé se confondent et sont identiques », il ajoute : « Resterait à rechercher pourquoi l'intelligence ne pense pas toujours [2] ». Là-dessus il passe à autre chose; mais les exégètes ont observé que, dans sa conviction, la réponse doit être cherchée dans la potentialité constitutive de l'esprit, allant dans ses démarches de la virtualité à l'acte [3]. Car, pour Aristote, la puissance est « le mouvement de l'incomplet » vers l'acte [4].

La pensée, dit-il encore, peut se comparer à un *mouvement*, quant à l'évolution progressive qu'elle affecte (Διανοεῖσθαι); et, mieux encore, à un *repos*, eu égard à l'adhésion finale de l'esprit à la vérité. Les docteurs reprendront cette idée, que

[1] L. II, c. 1; 11. — Cf. *Ibid.*, 11.
[2] L. III, c. 3; 11.
[3] L. III, c. 4; 12. — Cf. l. II, c. 5; 7.
[4] L. III, c. 7; 1. — *Met.*, l. IX.

leur maître ne s'est pas plus soucié de creuser que tant d'autres jetées comme au courant de la plume. Préludant aux modernes critiques de la certitude, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, le subtil Duns Scot montreront, en la quiescence finale de la raison, dans les démonstrations bien conduites, l'effet et le signe de la vérité. Nous avons, ailleurs, réuni ces témoignages [1].

La réflexion mentale, au sens où l'entend Aristote, implique l'aperception de l'unité au sein de la multiplicité, ou l'intuition du type essentiel et spécifique réalisé dans les individus [2]. — C'est pour ce motif que l'intellect a été appelé par Aristote « l'assimilateur des images, le lieu des idées [3] ». Le philosophe rattache au même principe psychique les faits de perception et d'imagination, d'une part, et ceux de tendance ou de volonté, de l'autre. Il tient encore que l'esprit (νοῦς) saisit à la fois le concept universel et le cas concret et particulier en lequel il est réalisé, par exemple l'équivalence des trois angles d'un triangle à deux angles droits et la qualité de triangle vérifiée dans telle figure donnée [4]; il signale, ailleurs, la loi générale de certains devoirs et l'application de cette règle en une occurrence déterminée [5]. — De cette façon se trouve établie l'unité foncière du moi, dans ses démarches multiples; et c'est là encore un des mérites de la psychologie d'Aristote.

Dans notre *Essai sur l'objectivité de la connaissance,* nous avons exposé les enseignements du maître sur le fonctionnement de l'intelligence et sur ses prodromes dans la perception sensible aussi bien que sur la stimulation des forces physico-chimiques de l'univers à l'égard des organes sensoriels. Nous ne voulons relever à présent que les lignes générales du système. Aristote avait maintenu, en termes

[1] L. I, c. 3; 17. — Cf. *Essai sur l'objectivité de la connaissance,* p. 668.

[2] *De l'âme,* l. III, c. 4; 7. — *De la mémoire,* c. 1.

[3] Cf. Dr Neuhaueser, *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen.* Leipzig, Koschny, 1878, pp. 9, 17.

[4] *Anal. Poster,* l. I, c. 1; 6.

[5] *Éthique à Nicomaque,* l. VI, c. 9 et 12.

plus discrets que nombre de ses commentateurs, les énergies spécifiques des agents matériels, conditionnés par le groupement et la vitesse des atomes et des molécules. Des physiciens, des chimistes célèbres partagent en cela son avis [1]. Très justement M. Barthélemy Saint-Hilaire note que les railleurs de cette thèse de cosmologie spéculative ne l'entendent peut-être qu'à demi [2]. Avec la circonspection consciencieuse qui devait rester le caractère de sa philosophie, le Stagirite préférerait encore, dit-il, dans la matière actuelle, la théorie fausse d'Héraclite, absorbant l'univers dans une série de simples phénomènes, à la nécessité immuable et à la nature absolue des événements sensibles recommandée par Épicharme. Les docteurs, saint Thomas à leur tête, opineront là-dessus comme Aristote. Mieux que le Stagirite, ils sauveront l'unité organique du composé humain en son évolution complexe. Mais sur le mécanisme de la raison, sur la formation des concepts et des vérités premières, les penseurs reviennent chaque jour davantage à l'exégèse idéologique d'Aristote. C'est l'aveu d'un des maîtres de la psychologie contemporaine, M. P. Janet [3].

Dans un autre travail, nous avons résumé la théorie péripatéticienne de la formation des concepts généraux ou *cosensibles*. L'explication la plus solide de la formation de ces concepts a été formulée par Aristote et saint Thomas d'Aquin : « La sensation représente Callias non seulement en tant qu'il est Callias, mais aussi en tant qu'il est homme... La mémoire, mise en possession de faits nombreux concernant le même objet, mais en des circonstances différentes, constitue l'expérience... » En réalité, écrira un jour sur ce texte saint Thomas, l'expérience requiert un certain raisonnement sur des choses particulières pour fixer leur rapport mutuel, ce qui est la fonction

[1] Cf. Farges, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes*. Paris, 1889.

[2] V. p. 179 sqq.

[3] *Traité élém. de phil.*, sect. II, c. 4.

propre de la raison... « Or, la raison ne consiste pas dans l'expérience portant sur les choses particulières. Bien plus, dans la multitude des attributs recueillis de l'expérience, la raison s'arrête sur la chose *commune à toutes* (l'essence universelle), laquelle se grave (spécialement) dans l'esprit, et elle l'envisage à part de toutes les notes particulières [1]. » Nous avons signalé, sur ces textes, les paroles d'un critique excellent de la *Revue philosophique*, M. Fonsegrive: « Dans les sensations mêmes, dit ce penseur, il y a une partie commune que l'intelligence dégage... Tandis que le sens représente l'universel engagé dans le singulier, l'intellect a pour objet seulement l'universel et le dégage du singulier. Par suite, tout ce qui est intellectuel dans la connaissance a une valeur et une portée universelles. Il n'y a donc pas formation lente du principe comme par alluvions successives, il y a conception du principe en même temps que du rapport [2] ». Les sens atteignent le complexus concret et particulier, constituant l'objet sensible, et en celui-ci, obscurément à l'origine, puis, avec une clarté croissant avec l'expérience, la raison saisit l'essence universelle; dans cette dernière, enfin, par une sorte de réflexion, elle voit le type individuel qui lui sert de substrat. De la sorte, dès la perception première aussi, comme le note Cajétan de Vio, l'esprit, obéissant à sa loi innée, à sa tendance spécifique, et déjà mis en possession de la connaissance phénoménale et sensible des propriétés individuelles de l'être, saisit, par l'aperception spontanée qui lui est propre, le type spécifique ou universel des objets, à part de leurs caractères particuliers et contingents. A cette occasion, le profond interprète de saint Thomas rappelle le passage où ce maître met dans un vif éclat la portée spiritualiste des vues d'Aristote, en cette capitale matière. Commentant le texte du traité *De l'âme,* où Aristote rapporte la connaissance des principes à la capacité

[1] In *Analyt. Poster,* l. XX.

[2] Cf. *Étude critique sur la Logique de M. Rabier :* Rev. phil., février 1887, p. 182.

spéciale que possède l'âme de les dégager des faits de sensation en vertu de son énergie constitutive, le Docteur écrit : « Philosophus dicit quod simul cum sensu oportet præsupponere *talem naturam animæ* quæ possit *pati hoc*, scilicet quæ sit susceptiva cognitionis universalis ». (*De anim.*, II, lect. 20.)

Dans le traité *De l'âme*, Aristote se borne à expliquer la genèse des concepts universels des êtres, des propriétés observables, en un mot les notions appelées *cosensibles* par les dialecticiens plus récents. C'est dans la *Métaphysique* qu'il interprète, dans tous leurs détails, les notions *prétersensibles*, dégagées par l'esprit des aspects et des rapports généraux des choses, comme les catégories logiques et ontologiques, et, enfin, les idées *suprasensibles*, ou les vérités premières, les principes de toute connaissance, comme les lois de détermination, d'identité, de contradiction, de causalité, d'ordre, de tendance primitive, toutes immédiatement réductibles au concept *d'être*. C'est là encore que le Stagirite montre la relation dernière de tous les intelligibles et de toutes les réalités avec la cause nécessaire et le premier moteur, d'accord en cela avec Platon, mais sans atteindre, dans ses déductions, à l'éloquence du divin Philosophe.

Sans doute, ce triple cycle de concepts dérive de l'opération fondamentale de l'esprit, de la formation de l'universel. Il eût été avantageux, toutefois, de les réunir sous une même rubrique. Mais cette synthèse supposait le progrès ultérieur de la méthode. On ne pouvait la demander au fondateur de la science. C'était assez pour lui d'avoir livré dans son admirable ontologie tous les éléments de la démonstration.

En sa partie élémentaire et fondamentale, son idéologie n'en demeure pas moins exacte et positive au premier chef. Les organes sensoriels sont impressionnés par leur objet propre, et cette impression est assimilée par la faculté sensible selon un rythme immanent et vital. Les anciens nommaient *espèce expresse sensible* l'assimilation de l'impression organique : elle est le point de départ de la connaissance intelligible, du concept. — Elle est en même temps l'intermédiaire par lequel

nous atteignons les êtres, car elle constitue le symbole naturel avertissant l'âme de la présence de l'objet ou du phénomène. L'esprit connaît les choses sensibles « en même temps que l'organe les sent [1] ». Conformément à sa nature immatérielle, l'esprit rend intelligible et s'assimile à son tour l'espèce matérielle en la dépouillant par l'abstraction de ses attributs contingents et concrets. C'est là la rôle de « l'intellect agent ». Ce dernier traduit cette « espèce impresse intelligible » en sa forme idéale définitive par « l'espèce expresse intellectuelle » ou l'idée, le verbe, et voilà la fonction de l'intellect dit « possible » ou de l'intellect proprement dit. Ces divers processus sont les phases d'un seul acte total, comme le dira un jour saint Thomas, et celui-là est l'aperception intelligible proprement dite [2]. — Ce que la pensée souhaite d'ajouter à cette théorie, ce que les docteurs du péripatétisme y ont ajouté, en effet, c'est le lien organique rattachant les divers groupes d'intelligibles dans l'unité de la vie intérieure et leur rapprochement de la grande loi de l'infaillibilité des tendances primitives de toutes les facultés naturelles. De cette façon, on inférerait justement l'objectivité de la connaissance de la contraignance de son objet rattachée à l'instinct de la raison : celle-ci se porte d'elle-même vers l'investigation des rapports *réels* des phénomènes et trouve son repos en la clarté de l'évidence, manifestant sa nécessité à l'esprit dans la splendeur d'une intuition immédiate ou d'un raisonnement qui s'y laisse ramener avec une certitude à l'abri du doute. Tous ces éléments du problème, Aristote nous les a fournis. Avec ses meilleurs exégètes, l'on regretterait qu'il les ait laissés dans un état de morcellement qui devait en affaiblir la valeur et en masquer la signification à des esprits peu attentifs.

[1] *De la sensation et des choses sensibles*, c. 6; 4. — Cf. Barth. Saint-Hilaire, ad h. l.

[2] Cf. pour les détails, *De l'âme*, l. III, c. 4-8. - Lepidi, *De ontologismo*, c. 9. — Zigliara, *Psychologia*, l. IV. — S. Th. *De naturâ verbi intellectûs. De veritate.* — Suarez, *De anima*, l. IV.

Le maître a constamment associé les processus de la sensibilité aux manifestations de la vie supérieure de l'âme. De là l'accumulation d'images et de considérations d'ordre sensible dont il use si volontiers en toute cette discussion. C'est assez pour entendre les accusations, un peu vives, peut-être, de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Quel malheur que ces blâmes aient pu être formulés par un commentateur aussi érudit, aussi dévoué, aussi habile! Celui-ci le rappelle lui-même : qui a songé jamais à soulever le débat, en ce qui concerne Platon ? L'idéalisme du divin philosophe a pu conduire les néo-platoniciens abusés à la théorie de l'extase. Mais les matérialistes du XVe et du XVIe siècle auraient-ils osé se réclamer de l'autorité d'Aristote, si celle-ci n'eût eu quelque chance de se voir revendiquée par eux, du moins en certains passages qu'ils séparaient avec adresse des autres ?

Dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Métaphysique* notamment, nous rencontrons de hautes élévations de doctrine spiritualiste. Mais celles-ci se meuvent trop en dehors de l'organisme de la psychologie, et leur point d'appui, leur base vivante, dans la conscience et dans les tendances vives du moi, n'est pas indiquée avec une insistance suffisante. Ce n'est que par voie indirecte que l'on peut les raccorder aux précédentes considérations. En ce livre XII de la *Métaphysique*, qui a paru si rempli d'enthousiasme à certains interprètes qu'ils l'ont attribué à quelque platonicien, Aristote proclame l'existence de la substance éternellement en acte, immuable elle-même et attirant tous les corps et tous les esprits par sa vertu infiniment simple et puissante. Toutes choses persévèrent dans l'être grâce à la stimulation incessante de cette activité sans mélange : elle est le principe parfait, l'infini auquel sont suspendus le ciel et la terre. Elle est heureuse de la contemplation de sa propre excellence, et Aristote l'appelle l'intelligence des intelligences. Si elle n'agit sur l'univers que comme moteur universel, si elle n'est pour l'homme et l'humanité qu'une fin dernière, si le philosophe accorde la multiplicité des êtres éternels sans se prononcer clairement sur leur dépendance à l'égard du Dieu

suprême, il finit par reconnaître sa suprématie et son unité. A la fin de sa *Métaphysique*, il rattache à ce principe toutes les vérités : « De toute nécessité, dit-il, ce principe existe; en tant qu'il est nécessaire, il est parfait tel qu'il existe; et c'est à ce titre qu'il est le principe... Cette nécessité est le propre de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, de l'*absolu*. C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde et qu'est suspendue la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui, il en jouit éternellement, ce qui pour nous ne se laisse pas concevoir. La félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure » (l. XII, c. 7; 5). — Il avait dit avec une égale fermeté : « La philosophie est la science, s'il y en a une au monde, qui doit s'occuper des choses divines... car, de l'aveu du genre humain tout entier, Dieu est la cause et le principe des choses (I, c. 2; 20). Il est tout simple que la plus élevée des sciences se consacre à ce qu'il y a de plus relevé dans le monde » (VI, c. 1; 13) [1]. — Dans sa *Morale*, il ajoute que, selon lui, les dieux interviennent dans les choses d'ici-bas, et qu'il ne faut pas se les figurer comme endormis, à la façon d'Endymion [2].

En dépit de certaines obscurités du traité *De l'âme*, Aristote n'avait pas moins nettement professé la croyance à l'existence d'une vie à venir. Voici, pour le dire en passant, comment il s'exprime dans l'*Éthique à Nicomaque* : « Est-ce donc à dire qu'il ne faille jamais affirmer qu'un homme est heureux tant qu'il vit encore, et que, suivant la maxime de Solon, on doive toujours attendre et voir la fin ? Mais s'il faut accepter cette théorie, l'homme n'est-il donc heureux qu'après qu'il est mort? N'est-ce pas là une absurdité frappante, surtout quand on soutient, comme nous l'avons fait, que le bonheur est un certain déploiement de l'activité [3]? »

[1] On pourra consulter surtout sur le premier moteur la *Métaphysique*, l. IX, c. 8, et l. XII, c. 7.

[2] *Éthiq. à Nicom.*, l. I, c. 9; l. X, c. 9; 5-6.

[3] L. I, c. 7; 13.

« On peut se demander si les morts sont capables de conserver quelque sentiment de bonheur ou d'adversité; ces diverses considérations font assez voir que, s'il est possible que quelque impression, soit en bien, soit en mal, s'étende aux morts, cette impression doit certainement être bien faible et bien obscure, ou en elle-même absolument, ou du moins relativement à eux. En tout cas, elle n'est ni assez forte, ni d'une telle nature qu'elle puisse les rendre heureux, s'ils ne le sont pas, ou, s'ils le sont, leur enlever leur félicité [1]. »

Ces textes suffiraient, sans doute, à éclaircir le spiritualisme d'Aristote. Mais poursuivons.

La différence vive de l'idéologie d'Aristote d'avec celle de Platon se laisse avant tout déduire de leur doctrine sur l'objet propre de l'intellect humain. D'après le divin philosophe, semble-t-il, l'esprit humain aurait l'intuition directe et explicite de son essence. Les idées, les formes intelligibles apparaissant du dehors à la pensée lui apportent la notion immédiate de sa vie propre. Aristote a pénétré, dès l'origine, l'erreur de cette théorie. L'intelligence humaine, comme notre être tout entier, comporte essentiellement une force mêlée de passivité et requiert, pour passer à l'acte, la stimulation du sens intime et des sens particuliers par les objets extérieurs et les réactions de l'organisme animé. L'École avait coutume de formuler cette loi en disant que le terme connaturel de l'intellect est le type essentiel des êtres matériels, engendré par l'abstraction des propriétés individuelles. Il serait, semble-t-il, plus exact de tenir que l'objet propre et, en ce sens, fondamental de l'intellect humain, en la condition actuelle, ce sont *toutes les modifications du composé,* perçues par la raison dans leur forme essentielle, dégagée des phénomènes observables. — Avant tout, au début de la vie psychique, s'atteignent les réactions du composé humain, en leur perception d'abord indéterminée et confuse, et sous les influences sans nombre des excitants organiques internes et des objets du dehors. Ce sentiment primitif

[1] L. I, c. 10; 5.

serait saisi en sa tonalité générale par le sens intime, par le commun sens, pour parler avec Aristote [1].

Dès l'éveil de la raison, la résonnance sourde du processus vital et, plus tard, l'intuition des objets extérieurs impressionnant les appareils sensoriels, déterminent l'esprit au sentiment et à la connaissance du corps organisé et des êtres avec lesquels les sens se trouvent en rapport. En même temps, l'âme trouve dans le sentiment de cette double stimulation du dedans et du dehors le témoignage de son activité consciente, en sa teneur implicite. De fait, de l'abstraction spontanée de la raison, sur ces données, résulte la représentation indistincte encore de l'organisme corporel dans ses attributs génériques, avec le concept, générique aussi, de l'émotivité mentale, ou de la présence de l'esprit à lui-même en ses diverses opérations. Le terme premier de l'énergie psychique est, de la sorte, complexe : c'est l'organisme et les êtres sensibles, mais en tant qu'ils sont notifiés au sujet investi de conscience par la perception du plaisir et de la peine et les multiples agents du milieu extérieur et du milieu physiologique. Le sentiment direct, l'intuition indéterminée et synthétique du *moi*, révélé à lui-même par les impressions du dedans et du dehors, ouvre la série des démarches psychiques.

Le substrat organique, les objets sentis et la force assimilatrice ou l'esprit, en leurs caractères rudimentaires, généralisés bientôt par l'abstraction, seraient l'objet de l'acte primitif d'intellection proprement dite. C'est dans ses actes conscients que l'esprit se saisit et atteint par une réflexion originelle sa nature, en s'opposant comme autres, comme distincts de lui et comme objectifs, les corps organisés et les êtres corporels en rapport avec les sens. Le processus mental va du dedans au dehors, car, pour commencer, il implique l'existence d'un être con-

[1] Voir les analyses si fines, si solides de M. Fouillée : *L'évolutionnisme des idées-forces,* surtout *Introd.* et l. III. Le savant auteur s'y rapproche, beaucoup plus qu'on ne le conjecturerait, de la doctrine de saint Thomas. Inutile de relever les dissidences.

scient, possédant le sens vital ; et il va du dehors au dedans, parce que ce sens est du même coup stimulé par l'organisme et par les objets corporels réagissant sur les appareils sensoriels. Il est tout ensemble « efférent et afférent », comme parlent les physiologistes anglais.

L'analyse ultérieure de ces phénomènes de l'organisme et de leurs causes internes, ainsi que des fonctions sensibles en relation avec leurs objets, l'examen des actes psychiques provoqués par leur influence sur l'esprit permettraient ensuite à celui-ci d'acquérir peu à peu la connaissance actuelle et explicite de la nature du principe pensant. Dès le début, toutefois, l'esprit s'apparaîtrait, grâce à sa présence innée à lui-même, pour parler avec saint Thomas, comme doué à la fois d'irritabilité, de perception de plaisir et de peine, de puissance réagissante. C'est un sujet actif investi de la propriété de la conscience de soi et de la perception de ses actes ; et cette notion serait non pas déduite, mais aussi primitive que la vision de l'œil dans l'exercice de cet organe, ainsi que s'en est exprimé Aristote au sujet du « commun sens ». Ce serait une notion inadéquate, sans doute, mais pourtant positive et propre, au sens vrai de ces termes, en leur emploi dans le présent débat [1].

Il serait oiseux de signaler la solidité, l'exactitude de cette idéologie. Aristote ne l'a pas entièrement développée dans le traité *De l'âme*. Il n'en a pas poursuivi l'évolution complète, dans ses applications aux vérités constitutives de l'ordre psychique, comme l'avait tenté, à sa manière, Platon. Il a réservé cette partie de son œuvre à la morale, à la poétique, à la métaphysique, et s'est trop préoccupé, dans sa psychologie, de décrire le procédé de l'abstraction, base des procédés analytiques de l'intellect. L'unité organique de son système a souffert de cette séparation artificielle des matières : et cette remarque veut être étendue aux gloses des interprètes. Le maître n'appela

[1] Cf. J.-B. Tornatore, *De humanæ cognitionis modo, origine ac profectu*. Placentiæ, 1885. — S. Th., I, q. 87, a. 1, 2, 3.

pas assez l'attention sur le point de départ naturel de cette idéologie dont certains détails techniques exposaient l'esprit à une différenciation parfois malaisée de la connaissance rationnelle d'avec la perception sensible, en dépit de la doctrine d'ensemble, très ferme et très claire.

L'organisme synthétique de la science générale passionna moins Aristote que la codification des éléments de la philosophie. A ne lire que le traité *De l'âme,* on croirait qu'il s'est soucié presque exclusivement de la genèse du concept dit cosensible, de l'universel. Dans les *Deuxièmes Analytiques,* en plusieurs passages de la *Métaphysique,* il montre qu'à l'action de l'entendement, faculté des principes nécessaires et évidents, les concepts universels s'ordonnent en démonstrations, comme des cas particuliers surgit l'induction, contenant en puissance les applications innombrables.

Là-dessus il prononce ces paroles définitives : « Aucune des notions sensibles n'est à nos yeux le vrai savoir, bien qu'elles soient le fondement de la connaissance des choses particulières. Mais elles ne disent le pourquoi de rien... Dirons-nous qu'il n'y a rien en dehors des choses particulières? Alors il n'y aurait rien d'intelligible, il n'y aurait que les objets sensibles, il n'y aurait science de rien, à moins qu'on ne nomme science la connaissance sensible. Il n'y aurait même rien d'éternel, ni d'immobile, car tous les objets sensibles sont sujets à destruction et sont en mouvement. Or, s'il n'y a rien d'éternel, la production est impossible [1] ». A la lumière de la raison supérieure, le Stagirite a pu trouver les principes ou axiomes. — Ceux-ci, dit-il, ne dérivent pas de vérités plus notoires ; ils ne sont pas en nous dès l'origine, cachés en quelque sorte dans les profondeurs de la conscience, mais « nous avons en nous la faculté de les acquérir ». Aussi « la science et l'entendement sont éternellement vrais, et comme il n'y a que l'entendement qui puisse être plus vrai que les principes, c'est l'entendement qui

[1] *Mét.*, l. III, 4.

s'applique aux principes. C'est l'entendement qui est le principe de la science [1] ».

Toute la science de l'esprit, en ses déductions dernières, tiendrait dans ces vues.

L'éternel regret est que le maître n'ait pas réuni en un seul faisceau ces diverses parties de la synthèse intellectuelle [2]. Ses explications sont d'une doctrine solide, assurément. Pour quiconque ne va pas au fond de la pensée du philosophe, elle peuvent paraître insuffisantes. L'exposition, en de nombreux passages, explique le reproche de formalisme adressé au Stagirite. En tout cas, elle justifie l'amendement fameux du profond Leibnitz, dont l'analyse de l'entendement a semblé incomparablement plus profonde que celle d'Aristote, parce qu'elle est mieux unifiée : *Tabula rasa, in qua nihil scriptum est...*, répétait le penseur allemand; mais il ajoutait : *Nisi ipse intellectus !* Chacun sait qu'Alexandre de Hales, malgré ses exagérations de mauvaise dialectique, Albert le Grand, et surtout Thomas d'Aquin, Bonaventure, Henri de Gand et le Docteur subtil avaient compris Aristote ou, du moins, avaient complété les analyses du traité *De l'âme* par les déclarations des *Deuxièmes Analytiques* et de la *Métaphysique* que nous avons rappelées tout à l'heure. Ç'a été une calamité pour la tradition péripatéticienne que leur omission en cette partie du premier manuel classique de psychologie.

Au fond, et ceci les docteurs l'ont parfaitement noté, l'esprit humain, né pour la connaissance dans un progrès sans limite, a le sentiment et l'aperception concrète, intuitive et habituelle de sa présence à lui-même, du sens vital ou de l'organisme animé, des modifications des sens externes impressionnés par leurs objets. — Il n'a pas moins l'intuition directe des actes de sa vie spirituelle, sentiments, pensées et volitions. Ces intuitions sont indistinctes, inadéquates sans doute, en leur premier stade. Elles ne se laissent confondre en rien avec le

[1] *Deuxièmes Analytiques*, conclusion.

[2] Cf. *Métaphysique*, I, 8; II, 1; III, 2, 3, 4, 5, 6; IV, 2, 4; V, 1, 10.

rêve idéaliste de la vue claire et originelle de la substance de l'âme. Elles ne sanctionnent en rien, non plus, l'identité de ces modifications du moi avec la substance spirituelle, ni la continuité ininterrompue des actes particuliers de l'esprit, au sens erroné des cartésiens [1]. Pour qu'elles deviennent termes de science explicite et actuelle, à ces intuitions doivent s'ajouter l'analyse et l'investigation; et là commence le lent et malaisé labeur de la psychologie analytique, fondée sur les démarches ultérieures de l'esprit, toujours uni à lui-même, comme disait encore Leibnitz. Enfin, sans qu'ils acceptent des idées innées proprement dites, les docteurs accordent à la raison l'intuition, habituelle aussi, des premiers principes et des premières vérités, formée par voie d'abstraction spontanée et de comparaison, dès l'éveil de la pensée, et dont les matériaux sont réalisés d'une façon vivante et consubstantielle dans l'évolution dynamique du moi.

L'intuition de ces principes, a dit justement M. Tiberghien, est pour la raison ce que sont les intuitions du sens intime et des sens externes pour la sensibilité. C'est la doctrine d'Aristote. Au processus abstractif coexiste, de fait, selon le Stagirite qui s'en est trop peu expliqué, la tendance primitive des facultés, inspirant l'intellect lui-même, comme il nous l'affirmera plus loin; et de cette tendance nous avons le sentiment immédiat. Voilà le facteur protologique et inné de la connaissance, inséparable de l'esprit lui-même; et c'est pourquoi Aristote a pu appeler l'entendement « supérieur aux principes ». Après Augustin d'Hippone, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand et saint Bonaventure, avec toute

[1] Nous disons « au sens erroné des cartésiens », car voici un passage assez peu connu en lequel saint Bonaventure admet la pérennité habituelle de l'activité psychique : « Quamvis potentia in relatione ad *opus* non sit in suo esse continuo, ... comparatione tamen *ad substantiam* in qua est, est in suo actu continuo : ita enim debetur quoddam vivere et quidam actus continuus ipsis potentiis, secundum quod continuantur ipsi substantiæ ». (In I, *Dist.* 26, a. 1, q. 5.) — A notre avis, les scolastiques platoniciens et Grégoire de Rimini n'auraient pas tenu une doctrine différente.

leur école, montraient dans ces principes le reflet, l'irradiation de l'intelligence absolue en notre âme, l'effet de son concours et de sa direction infaillibles, comme sont infaillibles à leur façon les tendances primitives et libres des êtres vivants et de la raison humaine, expression directe de la nature supérieure de l'âme [1].

Idéologie profonde, à coup sûr : nous n'en voulons esquisser que ce contour tout à fait général ; l'élévation s'y joint à la solidité, comme l'essor idéal s'y allie à la positive rigueur, dès qu'on consent à entendre la doctrine en son intégrité vitale. Aristote en a fixé les éléments ; mais il n'a pas complètement réussi à les unir, à leur donner cette harmonie pleine de splendeur et de force dont il a fait lui-même le signe des œuvres absolument belles. Ses plus illustres disciples ont achevé sa psychologie, en la rendant plus humaine. Ce n'a pas été la faute de quelques-uns de ses clients modernes, si elle n'est point retombée dans sa rudesse première.

Une difficulté reste en toute cette théorie. Pour Aristote, l'âme supérieure, ou, pour mieux parler, l'entendement, la raison supérieure, est-elle la pensée divine apparaissant dans les esprits finis en leurs actes individuels de perception ? Pour rester dans les termes de l'idéologie du maître, n'y a-t-il, pour tous les représentants de l'espèce humaine, qu'un seul « intellect actif », bien qu'il existe autant « d'intellects possibles » qu'il y a d'hommes ? C'était là, on le sait, l'opinion d'Averroès, le célèbre interprète arabe du philosophe, appelé souvent le *Commentateur* par excellence. Ou bien, d'après Aristote, l'intellect actif étant impérissable comme il est unique, l'intellect passif périt-il avec chaque homme ? L'intelligence, enfin, est-elle l'attribut formel de l'âme intellective, propre à chaque individu, mais requérant en ses opérations le concours de la cause première ?

Ce dernier sentiment serait bien celui du Stagirite. Nous

[1] Cf. s. Th., I, q. 81, a. 5. — Cf. mon *Essai sur l'objectivité de la connaissance*, pp. 666 et suiv.

l'avons entendu tenir que « la pensée semble l'acte propre de l'âme humaine [1] ». L'entendement, selon lui encore, est une faculté incorporelle, inorganique et dont les « espèces » ou idées, au lieu d'affecter quelque organe, sont assimilées par l'âme même [2]. Puissance investie d'universalité à l'égard de l'essence de tous les êtres corporels et capable de saisir la nature abstraite des choses, les rapports et les phénomènes supra-sensibles, l'entendement ne peut lui-même participer aux propriétés de la matière.

Par « l'opération propre de l'âme », le Stagirite aura certes entendu l'activité de l'esprit uni à l'organisme, la perception telle qu'elle se réalise dans la condition actuelle de l'existence et dans les limites de l'observation. C'est l'acception naturelle des termes. Aussi le maître ajoute en termes exprès que l'âme est une substance incorruptible, tout en signalant dans l'amour, la haine, la sensation, la pensée, des actes du composé. Les interprètes ont noté que, pour sauver l'argumentation du maître, c'est assez qu'une seule des fonctions psychiques soit indépendante de la matière. Il est vrai, d'après le Stagirite, les « images », les impressions sensibles, les formes recueillies et conservées par l'imagination sont les antécédents nécessaires de la pensée, à titre de stimulants naturels et d'instruments de la raison. Celle-ci, toutefois, procède à l'acte de la connaissance en vertu de son énergie propre et immatérielle.

Que ce soit obscurité native, mutilation des textes ou impuissance pour nous de rendre ces brèves sentences, ces ruptures de phrases et ces retours inattendus de matières, dans toutes ces conclusions le langage d'Aristote aurait pu présenter plus de précision. En quelques passages, il paraîtrait qu'à ses yeux l'entendement se réduit à une sorte de raison impersonnelle, irradiant dans les divers esprits en leurs opérations particulières. On resterait fidèle à l'esprit d'Aristote, dirions-nous avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, en comprenant ses décla-

[1] L. I, c. 1; 9.
[2] L. III, c. 4; 5.

rations du concours de l'intelligence absolue avec l'homme dans les actes de connaissance. A notre avis, ce serait ici une application particulière de la théorie fameuse du premier moteur, dans son influx sur les esprits subordonnés.

Sur ce point encore Aristote aurait dû s'expliquer avec une netteté plus grande, surtout après l'idéologie de Platon. Son obscurité, ses hésitations ont affaibli la portée de la doctrine principale de sa psychologie sur la substantialité de l'âme, au moins en ce qui concerne la fonction suprême de l'intellect : les actes de la raison pure, de l'entendement.

Il faut, du reste, s'en souvenir toujours, quand il est question d'interpréter les maîtres anciens : les notions de l'esprit et du corps ne se posaient pas devant leur pensée avec les contours plus précis que l'usage de la critique, l'échange des idées et le mélange des races leur ont donnés. Pour des penseurs plus récents, en des conditions meilleures de culture, sont-elles demeurées absolument sans obscurités? L'histoire de la philosophie, celle de la théologie elle-même sont là pour répondre [1].

Quelque sentiment que l'on adopte sur l'extériorité ou l'impersonnalité de l'âme supérieure ou sur son union substantielle avec les autres facultés, il n'en faudra pas moins inférer que l'intelligence est spécifiquement distincte du corps ; et c'est la conclusion fondamentale du Stagirite. Les exégètes ont tous relevé et commenté l'une des raisons prépondérantes, et, selon quelques-uns, la plus pressante de toutes, pour laquelle Aristote revendique à l'esprit l'immatérialité : à savoir, la faculté de s'assimiler dans l'acte de connaissance toutes les formes des êtres corporels dépouillées de leurs attributs concrets et matériels ainsi que toutes les formes d'ordre intelligible. A cette fin, l'esprit lui-même doit être incorporel ; s'il se résolvait en un agrégat de forces physiques, celles-ci ne pourraient se séparer des propriétés individuelles dont elles sont revêtues dans la réalité, et la pensée n'arriverait pas à les

[1] Scheeben, *Dogmatique*, t. III, p. 98. — Klée, *Hist. des dogmes*, t. I.

concevoir dans leur type essentiel, ou « à les dominer », comme s'exprime Aristote.

Le Stagirite avait déjà manifesté son sentiment sur ce point, lorsqu'il montrait dans la perception sensible une sorte d'intussusception de la forme des objets matériels, isolée de leur matière. — Les meilleurs interprètes en ont conclu à la nature spéciale du principe sentant, s'exerçant, selon l'expression de saint Thomas, par l'intermédiaire de l'organisme, mais nullement par la vertu propre de ce dernier [1]. En d'autres termes, ils en inféraient la simplicité foncière du sujet sentant, de l'animal, et aussi son infériorité à l'égard de l'homme, doté d'une âme spirituelle et libre, capable de s'exercer et de subsister à part des conditions matérielles, bien que liée aux organes qu'elle informe comme à ses instruments normaux, en la vie présente [2]. Ce principe de la sensibilité serait, en dernier ressort, immatériel et indivis. On l'appellerait même indivisible et simple, parce que *dans le fait même de perception* il n'admettrait ni division ni pluralité : toutefois, comme le tient Aristote, son action est susceptible de s'étendre à une partie plus ou moins grande du corps, et même de se multiplier dans les centres nerveux soumis à sa stimulation actuelle, comme dans la scission des annélides et de plusieurs insectes, comme dans la distribution de l'effort moteur chez certains animaux mutilés. — En toute cette sphère d'application, on reconnaîtrait dans le principe de sensibilité une divisibilité et une

[1] « Est autem alia operatio animæ (a rationali) quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis. » (S. Th., I, q. 78, a. 1. in corp.)

[2] « Licet sensatio sit *actio per se simplex,* non porrigitur ad ea quæ supra materiæ concretionem evehuntur. Ergo signum est quod, quamquam radicitus proveniat a *principio quodam simplici,* quod organismum animat et informat, tamen per potentiam afficitur quæ conditionibus concretis et materialibus afficitur. — Ad rem S. Thomas : Omnis potentia hujusmodi est actus corporalis organi. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. » (I, q. 12, a. 5). — Liberatore, *Cosmolog.*, c. 3; a. 4, pr. 3.

composition improprement dites. L'âme supérieure, à son tour, serait présente tout entière au corps entier et à chacune de ses parties, tout en actionnant selon un rythme distinct les divers centres, ainsi que le constatent les physiologistes. — De la sorte, une puissante unité régissait toute l'idéologie péripatéticienne, et l'activité spécifique de l'âme s'y présentait comme le couronnement naturel des énergies subordonnées. C'est assez de la comparer à la thèse de l'automatisme animal de Descartes pour s'avouer, à cet égard, sa supériorité. Enfin, toutes ces vues s'accordent à placer le signe commun de la vie psychique dans le retour du sujet sur ses actes, dans la conscience, en son double stade de faculté assimilatrice et appétitive coexistant à un organisme physique et de faculté spirituelle et libre, capable de subsistance et d'opération propres. — L'impossibilité de rendre compte par les *seules* propriétés de la matière de l'assimilation mentale ou du plus simple fait interne de conscience, de perception, de mémoire, demeure l'argument inébranlé de la doctrine spiritualiste. C'est, peut-être, le titre par excellence d'Aristote à notre admiration d'avoir fixé ce dogme de la psychologie. En termes très corrects, M. Fouillée le résumait naguère, quand il disait de la conscience : « Ce n'est pas une résultante tardive des sensations, mais un élément immédiat et toujours présent à chaque sensation, élément sans lequel la sensation ne serait pas sentie [1] ».

En quoi cette notion de la conscience, de la « présence de l'esprit à lui-même dans l'aperception de ses actes et de ses modifications » est-elle plus analogique, moins expérimentale, moins primitive, comme parlent les logiciens, que le concept de l'étendue et de l'atome matériel, d'une obscurité ou, plutôt, d'une aspérité que nul penseur ne contesterait? C'est ce que nous ne parvenons pas à entendre.

Chaque jour, le caractère distinctif de la conscience reprend,

[1] *La liberté et le déterminisme*, p. 115. — Cf. la très remarquable étude de M. E. Naville : *La science et le matérialisme*. Rev. phil., juin 1890.

en psychologie, le crédit qu'il n'aurait perdu jamais sans les exagérations des cartésiens et des ontologistes. Entendons seulement un juge, entre tous éclairé, des théories d'Aristote et des docteurs : « L'esprit, dit H. Kleutgen, arrive à se connaître par la manifestation de son activité : cette façon de se connaître n'est ni une déduction d'après les règles du syllogisme, ni une abstraction suivant les règles de la formation des concepts. L'esprit se perçoit en tant qu'il s'atteint comme le principe immanent de cette manifestation même. Voilà pourquoi il ne lui est pas possible de douter de son existence. Et cette faculté de se connaître ainsi, l'esprit en est doué en vertu de son immatérialité [1]. » Un autre maître de la même école, Zigliara, écrit dans le même sens : « L'objet de la conscience n'est pas quelque vérité déduite par la raison, mais un fait, et le plus immédiat, le plus intime, le plus vivace de tous ceux qui puissent affecter l'âme, puisque c'est l'esprit lui-même en tant qu'affecté par ses propres impressions [2]. » — Déjà Thomas d'Aquin avait distingué en toute cette discussion la connaissance actuelle et explicite que nous avons de notre moi d'avec sa connaissance habituelle : « La première, selon lui, ne s'acquiert que par l'investigation des actes de l'âme; pour la seconde, on doit accorder que l'âme a l'intuition de son essence, par le fait que son essence lui est présente et capable de se porter à ses opérations propres... L'essence de l'âme lui est, en fait, innée... Pour s'élever à la connaissance primitive de soi, l'âme a assez de sa présence à elle-même, qui est le principe de l'acte en vertu duquel elle arrive à se percevoir; et, en ce sens, on peut dire que l'âme se connaît par sa présence à elle-même [3]. »

[1] *Philosophie der Vorzeit,* VI Abh., c. 6, § 3.

[2] « Conscientia intra limites proprii objecti est criterium veritatis. Hujusmodi objectum non est aliquid ratione deductum, sed factum quo nihil immediatius, nihil intimius, nihil vividius, afficere animum potest, quia est ipse animus affectus. » (*Critica,* l. II, c. 1.)

[3] « Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, qua cognoscitur an sit anima, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est actu et

Très abusivement on restreindrait ces paroles du prince des scolastiques à la connaissance consécutive et explicite de l'essence de l'âme ou de la substance spirituelle. Elles déterminent simplement, mais avec une clarté jusqu'alors inconnue, les facteurs spontanés et immédiats de l'enquête psychologique. C'est conformément à toute la doctrine de saint Thomas que l'on rangerait, avant tout, parmi ceux-ci l'intuition, indistincte au début, du moi, sujet mixte, synthèse de l'âme et du corps organisé qui lui est substantiellement uni; puis l'intuition concrète et actuelle des divers actes psychiques, sensations et sentiments, pensées, volitions, modifications du composé humain; enfin, l'intuition habituelle des premières notions et des premiers principes dont l'entendement déduit ultérieurement toute la trame des vérités accessibles à son activité. — Il serait superflu, ici, d'insister sur la fécondité de cette vue et de relever sa supériorité à l'égard des thèses aventurées de Malebranche, de Descartes et de Rosmini.

Ce qui est vrai, c'est que le concept primitif et fondamental du moi appelle l'enquête de la raison pour arriver à l'état de connaissance développée et explicite. Pour décrire cette perception de seconde instance, nous nous réclamons de méta-

habitu. Quantum igitur ad actualem cognitionem quâ aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos... Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico quod *anima per essentiam suam se videt*, i. e. ex hoc ipso quod essentia sua sibi est præsens, et potens exire in actum cognitionis sui ipsius... Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in illa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens : ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur » (*De veritate*, q. X, a. 8). — Et dans la *Somme* le prince des anciens interprètes d'Aristote dit : « Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam » (I, q. 87, a. 1). — Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum qui nihil aliud est quam præsentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate » (In *I Sent.*, D. 3, q. 4, a. 3).

phores, de phénomènes, de mots empruntés à l'ordre sensible. De l'idée définitive, complète, de l'âme et de ses actes, on dirait bien qu'elle est abstraite et déduite en partie, négative et faite d'analogies basées sur notre science des choses matérielles. Mais la notion fondamentale de conscience, de présence de l'esprit à lui-même, est tout ce qu'il y a de plus concret, de plus immédiat pour l'esprit. Elle porte, comme le remarquait naguère M. Francisque Bouillier, sur la cause permanente des causalités ou des forces innées au moi, et non pas uniquement sur ces causalités, car la puissance s'expérimente dans ses actes, contrairement à ce que tiennent, avec Stuart Mill, certains disciples d'Aristote [1].

Au sentiment de péripatéticiens autorisés, non seulement l'âme ne se connaît que grâce à la stimulation de ses actes et des objets qui mettent en branle son activité; bien plus, ils ont opiné que les actes psychiques eux-mêmes ont besoin, pour être perçus, d'une représentation, ou, pour parler leur langage, d'une « espèce mentale ». Les arguments de ces penseurs nous

[1] « Stuart Mill, dit à ce propos M. Fouillée, objecte qu'on a seulement conscience du réel; mais on ne prétend nullement que la puissance active ne soit pas une réalité : quand je dis que j'ai conscience de mon pouvoir, j'entends par là un pouvoir réel, un pouvoir qui est, mais qui n'est encore que pouvoir. » M. Stuart Mill ajoute qu'il est contradictoire de dire : « j'ai présentement conscience de ce qui *n'est pas* présentement, de ce qui *sera* ». La conscience n'est pas prophétique; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. — M. Stuart Mill raisonne comme si « j'ai conscience de ce que je puis » signifiait « j'ai conscience du fait même que je puis accomplir et qui cependant n'existe pas. J'accorde que nous n'avons pas conscience de ce qui sera comme d'une chose déjà présente; mais nous avons conscience de ce qui actuellement nous autorise à dire qu'une chose sera ou peut être. Il faut bien qu'il y ait dans la conscience présente quelque chose qui nous permette de concevoir l'avenir. Ces déductions ou inductions présupposent toujours l'idée de possibilité dont elles ne sont qu'une extension au dehors. Nous sommes donc amenés à la conception d'un pouvoir qui est réel en lui-même, *non pas seulement dans ses effets et ses manifestations* ». (*Le déterminisme et la liberté,* pp. 109 et suiv.)

paraissent faibles. Ils démontrent l'incapacité pour l'esprit d'arriver par lui seul, par une intuition explicite et distincte, à l'adéquate compréhension de sa substance et de ses opérations; et, justement, cette conclusion est tirée de l'imperfection de notre science du moi et des erreurs fréquentes qui s'y mêlent. Mais, en outre, selon ces philosophes, si la substance de l'âme ne peut être l'objet d'une intuition explicite, à bien plus forte raison faut-il tenir la même chose de ses actes. — Pure pétition de principe! Ces actes déterminent l'esprit dans ses phases d'évolution diverses et successives; ils fournissent de la sorte la connaissance directe, mais expérimentale et analytique, de la substance spirituelle. Bien plus, l'espèce, la notion représentative de ces actes ne peut devenir principe de connaissance que par une opération psychique : par conséquent elle requerrait un autre intermédiaire, une nouvelle notion représentative, et ainsi à l'infini. Manifestement, ces espèces devraient finir par être présentées immédiatement à la pensée. Cela serait si vrai que Suarez accorde que ces notions ne se laissent elles-mêmes assimiler à l'esprit que par les opérations auxquelles elles se rattachent. D'après nous, l'acte mental est à lui-même son signe, signe inadéquat en raison des entraves apportées par le corps à l'expansion des facultés supérieures, et prédestiné à des intégrations toujours plus complètes, signe suffisant, toutefois, pour la connaissance progressive et actuelle que notre raison peut acquérir de ses démarches [1]. Rien d'étonnant que Suarez propose son sentiment sans beaucoup y insister, et en avouant la divergence des sentiments sur ce point plus grave qu'il ne paraît à première vue, à cause des méprises de certains idéologues modernes, dans l'école d'Aristote lui-même.

Par delà les perceptions sensibles, l'esprit atteint donc le moi lui-même qu'elles conditionnent. D'autre part, le phénomène de l'aperception exige un agent distinct des forces matérielles, toutes, en dernier ressort, circonscrites aux fonctions de la mécanique nerveuse et incapables de se saisir elles-mêmes

[1] Voir Suarez, *De anima*, l. IV, c. 5.

dans une réflexion qui suppose une activité affranchie des localisations corporelles. Le sens intime, la « conscience sensible » des modernes n'est certes pas un facteur spirituel, puisque l'animal la possède ; quelques-uns vont, assez confusément, il est vrai, jusqu'à le nommer un principe corporel et divisible, puisqu'il est tributaire des organes et que ses références sont, en nombre de cas, d'une intensité proportionnelle à la surface ou à l'étendue du corps soumise à la stimulation sensorielle. On l'appellerait bien une énergie d'ordre mixte, rattachée aux conditions organiques, comme l'atteste l'expérience, mais douée de simplicité foncière. Le sens interne, la conscience sensible, a pour fin immédiate de centraliser les impressions sensorielles et de notifier au moi ses états et ses opérations. Cette centralisation est le prodrome de toute vie psychique : lorsqu'elle est abolie, en raison de l'anémie nerveuse ou du conflit excessif des sensations et des fonctions mentales, les phénomènes demeurent dans l'inconscience ; en d'autres termes, ils ne sont pas enregistrés ou perçus par le moi.

La réflexion consécutive du moi sur les données sensibles et mentales, assez longtemps appelée conscience réflexe ou conscience de soi, est le fait de l'intelligence, seule capable d'un retour complet sur ses actes. Telle a toujours été la doctrine d'Aristote et des scolastiques. Le savant Brentano en a méconnu de tous points l'esprit lorsqu'il assure que, dans l'idéologie de saint Thomas, le point de départ est l'inconscience absolue, le sens interne étant posé comme inapte à saisir ses opérations propres, et que la conscience ne survient dans le processus psychique que grâce à la réflexion de la raison. Brentano et ses disciples confondent un peu naïvement, en cette matière, la conscience directe et synthétique avec la conscience réflexe ou avec l'analyse des démarches et des états internes, déjà perçus par le moi à titre de faits prédestinés à l'examen ultérieur de la raison.

Dans le moi humain, la sensibilité et l'intelligence coexistent dans l'unité du composé en lequel s'unissent d'un lien substan-

tiel le corps et l'esprit. Il est, dès lors, naturel que l'intelligence achève, dans la conscience explicite, le retour du moi sur lui-même dont l'aperception primitive et spontanée de ses modifications constitue la base et le point de départ. Mais ce serait altérer en son essence l'enseignement des péripatéticiens que de se figurer le sens interne comme inconscient. Dans l'animal, c'est une puissance sensitive sans doute, distincte, toutefois, de l'organisme qu'elle dessert, contrairement à ce que tenaient les cartésiens réduisant la brute à la condition d'une machine. Dans l'homme, c'est un acte du composé, comme parlent Aristote et les scolastiques, et, en ce sens seulement, une « puissance organique ». D'autre part, rien n'est plus faux que d'attribuer au sens intime l'aperception immédiate du moi dans son essence distincte et dans sa causalité permanente.

Cette erreur des cartésiens, occasion des plus graves méprises en psychologie, emporte la confusion des fonctions de la sensibilité avec le rôle de l'intelligence : celle-ci, seule, a mission de déduire des actes du moi la nature de ce dernier, par voie de réflexion et d'analyse : et c'est là l'œuvre de la conscience réflexe proprement dite.

Il est vrai, dans l'organisme animal comme dans le composé humain, le sens intime s'étend jusqu'au sentiment de la vie et de la substance du vivant. De fait, ces propriétés subsistent dans l'unité d'un même être, comme le remarquent les péripatéticiens : la vie, en son évolution, ne diffère pas des mouvements de la mécanique nerveuse; et la substance corporelle est la synthèse des qualités sensibles. La conscience, avant tout raisonnement, atteint celles-ci par un sentiment immédiat, comme parle Liberatore. Mais à l'esprit seul il appartient de statuer sur leur nature, par son analyse et ses déductions.

Toutefois, de nos jours, en présence des déclarations et de la terminologie positivistes, il y aurait inconvénient et erreur à nommer, sans plus, le sens intime une puissance corporelle ou matérielle, comme aiment à le faire quelques modernes. Nulle faculté corporelle n'est apte, par elle-même, à réduire à l'unité de la perception les impressions multiples.

Du même coup s'indique, contre les disciples de Descartes, la différence du sens intime ou de la conscience directe d'avec l'esprit : celui-ci n'implique pas uniquement la simplicité ou l'absence de division actuelle, mais aussi l'indépendance intrinsèque à l'égard de la matière et l'aptitude à subsister, à exercer les actes de comprendre et de vouloir, à part de l'organisme : et c'est précisément en ces attributs que les psychologues montrent la raison constitutive de l'immortalité de l'âme. Ce sont ces mêmes considérants qu'ils invoquent pour statuer la nécessité de la création de chaque âme humaine en particulier. Dans la condition présente, l'objet de notre intelligence, ce sont les concepts généraux, puis les notions déduites de l'observation des phénomènes du composé humain et des objets du dehors, envisagés dans leurs éléments, dans leurs rapports et dans leur harmonie. De soi, l'intellect appréhende d'abord les caractères universels des choses, et, en ceux-ci, par une sorte de réflexion, il saisit les individus auxquels les premiers coexistent. Ce profond retour sur leurs actes est la caractéristique des êtres doués d'intelligence, soit que la réflexion s'arrête aux démarches mentales elles-mêmes (*reflexio psychologica directa* des scolastiques), soit qu'elle considère à nouveau le mode de cette aperception (*reflexio psychologica reflexa*), soit, enfin, qu'elle se porte sur les objets de celle-ci (*reflexio ontologica*) [1].

[1] « Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 *De anima* dicitur quod plantæ non cognoscunt, propter suam materialitatem; sensus autem est cognoscitivus quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus quia magis separatus est a materia et inmixtus; ut dicitur in 3 *De anima*. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis ... sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. » (S. Th., I, XIV, a. 1.)

« Actio sensitiva est quidem ab animali immediate, sed mediate et radicaliter est ab anima. (Zigliara, *l. c.*, ad IV.) — « Compositum est videns, audiens et omnia sentiens, sed per animam . . . Unde etiam compositum est potens videre, audire et sentire, sed per animam. » (S. Th., Qq. *De ani-*

Ce qui veut toujours être relevé en ces opérations réflexes, c'est qu'elles sont basées sur l'intuition spontanée et primordiale des multiples événements internes : le rejet de cette assertion enlèverait tout fondement à l'œuvre de l'analyse mentale, et précipiterait la pensée dans un cercle sans issue comme sans principe. L'aperception primitive du moi, coexistant à ses actes, reste, de la sorte, comme l'enseigne toute l'école, le point de départ de l'activité typique de l'âme.

Ce serait dénaturer la simplicité de ce processus initial que

ma, a. 19.) — « Ipsa Dei visio secundum rei veritatem non est passio corporalis sed principalis ejus causa est virtus animæ. » (*De sensu et sensato,* lect. 4.) — « Sunt autem aliæ altiores actiones animæ quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quoad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nota esse omnia quantum ad esse *immateriale.* Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis; unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quæ consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiæ abstractas et absque organo corporali. » (Qq. disp. *De anima,* a. 13, in corp.) — Ces textes permettent d'entendre ceux où le Docteur appelle l'âme sensitive un principe corporel, et attribue, sans distinction ultérieure, les démarches sensibles au « composé » (S. Th., I, q. 12, a. 3; q. 77, a. 3; q. 78, a. 2). — Rappelons encore ce passage du thomiste Liberatore : « Sensatio, licet sit actio per se simplex, tamen non porrigitur ad ea quæ supra materiæ concretionem evehuntur. Ergo signum est quod, quamquam radicitus proveniat a principio quodam simplici quod organismum animalis informet; tamen per potentiam elicitur quæ conditionibus concretis et materialibus afficitur, seu quæ affixa est organo materiali. » — Zigliara écrit dans un sens analogue : « Impossibile est animam per se esse subsistentem, cui nulla actio propria competit independenter a corpore : quia cum operatio sequatur esse, nulla res potest esse sine propria operatione : cujus proinde dependentia plane demonstrat dependentiam principii a quo est. Atqui actio seu vita sensitiva dependet a corpore. Ergo anima exclusivè sensitiva brutorum per se non subsistit independenter a corpore. » (Zigliara, *Psychologia,* l. I, c. 2, a. 2.)

de soutenir, avec Victor Cousin, qu'on distingue formellement dans le fait fondamental de la conscience trois termes irréductibles : le moi et le non-moi, tous deux bornés, limités, finis; de plus, l'idée de l'infini ; et, enfin, la relation du fini à l'infini qui le contient et l'explique. Les deux derniers membres de cette trilogie sont, d'évidence, de seconde instance. Ils constituent les termes d'inductions et de raisonnements ultérieurs ; et Aristote, le premier, avait établi ce point d'une façon définitive. Seul, avec l'émotivité essentielle qu'il implique, le fait de l'aperception, de l'assimilation consciente des événements internes, n'importe sa tonalité, n'importe sa nature normale ou aberrante, livre le phénomène irréductible, et en ce sens *absolu* de l'activité psychique, comme s'en exprime M. Rabier [1].

Il reste vrai que, par l'observation de nos tendances et de nos actes, nous nous élevons à la connaissance ultérieure de la substance, du noumène dont ils sont les manifestations phénoménales, immanentes et vitales, les unes instinctives, comme les énergies de la *spontanéité,* les autres nées de la *réflexion* du sujet sur sa vie intérieure [2].

En outre, nous constatons en notre corps comme dans tous

[1] *Psychologie,* c. 4; 1.

[2] ... Sic se habent substantia et vita ; quæ licet intellectu proprie concipiuntur, tamen sub aliquo respectu sensibus etiam subjiciuntur, propter intimum nexum quem habent cum re quæ sensibus subjacet. Substantia enim sustinet qualitates sensibiles. — Vita vero in actu secundo cum motu ipso confunditur qui in vivente percipitur sensu atque ideo, *sine ullo ratiocinio,* viso motu, apprehenditur mente. (Liberatore, *Psychologia,* p. II, c. 1, n° 5.) — Art. 8 « . . . Hanc voluntariam reflexionem perceptio *spontanea* et non libera præcesserit necesse est : secus infinitus quidam actionum processus incurreretur. Quare status reflexus alium, in quem reditus fiat, certe subaudit ; qui si iterum reflexus fingitur, alter ipsi præiverit opus est; atque ita deinceps, quin initium aliquod in quo sistere liceat, comperiatur. Ut igitur absurdum hoc vitetur, fatendum omnino est animum a statu quodum spontaneo et non libero perceptiones suas inchoare, *in eoque exordium operationum ejus revera poni*... Factum igitur quod primo et immediate a conscientia attingitur est subjectum cogitans (seu determinatum) prout actu cogitat seu cogitatione aliqua (aut determinatione) afficitur. (*Ibid.*)

les êtres vivants, jusque dans la plus humble plante, une loi d'ordre raccordant entre eux les éléments divers dans l'harmonie du type organique, et conservant, perfectionnant, réparant, reproduisant ce type. Nous en inférons la présence d'une cause stable et interne de ces phénomènes dont nous n'avons point conscience. La coordination générale de toutes ces manifestations et le sentiment de l'unité foncière du sujet, au sein de leurs oppositions, nous conduit à poser comme leur cause dernière, comme leur forme, l'âme elle-même, principe de la vie dite végétative, sensible, intellectuelle, en ce sens qu'elle compénètre, détermine et régit les forces physico-chimiques de l'organisme, pour les approprier à la condition spécifique du composé humain et à la direction supérieure de l'esprit.

C'est la même substance qui s'attribue les sensations multiples, les pensées, les volitions, l'activité indivisible de l'intelligence et l'activité, indivise mais divisible en son champ d'application, des fonctions sensibles. Dans le même moi s'associent les propriétés distinctes de l'âme et du corps ; et le sentiment de la synthèse immanente de ces qualités est la meilleure preuve de l'union de ces deux facteurs dans la personne humaine.

La psychologie d'Aristote ne renversait pas seulement le système platonicien des deux âmes inférieures unies à l'intelligence par une association contre nature, châtiment des fautes d'une vie antérieure dont nul souvenir ne subsiste dans la conscience : d'avance elle indiquait l'erreur des Écossais, déniant à l'âme la science de sa propre substance pour ne lui laisser que celle de ses modifications, et l'aberration opposée des rosminiens revendiquant à l'esprit la connaissance distincte de sa substance, à part de ses actes. D'avance aussi elle réfutait les thèses de Descartes, de Leibnitz et de Malebranche, réduisant l'union de l'âme et du corps à une juxtaposition extrinsèque et accidentelle, et la théorie de Locke la bornant à une influence mutuelle et naturelle, mais non substantielle.

Ces vues solides auraient dû servir d'amendement à la doctrine duo-dynamiste de l'école de Montpellier, attribuant les phénomènes vitaux à un principe matériel tiré de l'organisme

par l'action de l'âme, ou issu d'un germe primitif, tandis que l'esprit demeure chargé des démarches de la vie supérieure et consciente. La conception de Stahl, reconnaissant à l'âme intellective la faculté de vivifier directement l'organisme par un acte dont l'âme ne sait rien et qui serait de tout point opposé à sa nature, apparaîtrait comme une exagération de l'enseignement du Stagirite, et remplacerait risiblement par une opération intellectuelle et volontaire l'énergie inconsciente et instinctive par laquelle, selon Aristote, l'âme vivifie l'organisme. Rosmini n'en a pas appelé avec plus de bonheur au sens permanent et fondamental de la présence immédiate de l'âme dans les organes, grâce auquel, à son tour, l'esprit perçoit le corps et, par le fait même qu'il le connaît, s'unit à lui. Union mentale et phénoménale, substituée à l'union physique et naturelle! Manifestement, ces diverses interprétations le cèdent à celle d'Aristote, au verdict d'une critique attentive.

Celle-ci met, seule, dans un juste relief, la nature substantielle et immédiate de l'union des deux facteurs du moi, leur subordination et leur harmonie, et, aussi, l'admirable unité du processus de la vie dans le triple règne des plantes, des animaux, de l'espèce humaine, enfin, cette synthèse des formes multiples de l'existence.

On comprendrait à présent avec quelles nuances personnelles Aristote a pu nommer, après Platon et dans les termes consacrés par ce dernier, la fonction intellectuelle « la science de la science, la connaissance de la connaissance [1]. » Consécration nouvelle du sentiment du Stagirite au sujet du retour de l'âme sur ses actes, dans le fait fondamental de l'aperception, et de la présence habituelle de l'esprit à lui-même, dans le composé humain. Au fond, les deux maîtres sont d'accord sur la question capitale : la coextension de la conscience à toutes les démarches psychiques.

[1] Cf. *Éthique à Nicomaque,* IX, 9. — *Met.,* l. XII; c. 7 : ταὐτόν νοῦς καὶ νοητόν. Et c. 9, à propos de l'intelligence divine : Εστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

Envisagé dans toute sa généralité, le concept du moi ne se borne pas à l'esprit, d'après Aristote. Celui-ci n'est pas uniquement le régulateur et le compagnon du corps, comme l'ont tenu, depuis Descartes, des philosophes peu soucieux de l'unité essentielle de la nature humaine. La notion du moi s'étend au composé tout entier, excellement à la volonté et à la raison, et aussi à l'organisme, dont les fonctions, même celles qui sont inaperçues d'ordinaire, peuvent, en des circonstances données, devenir conscientes et qui, en tous cas, se révèlent comme les serviteurs de la vie de l'espèce. C'est en ce sens que l'école péripatéticienne a toujours reconnu au corps et aux divers sens leur part d'activité dans la perception sensible. Ils sont, dans l'animal, le coprincipe de celle-ci, avec l'âme sensitive. Sans cela, l'activité psychique de la bête serait indépendante du corps, en ses opérations multiples. Dans l'homme lui-même, les organes doués de vie et informés par l'âme supérieure exercent leurs actes de sensation propres; et la perception est, en sa teneur définitive, le fait du composé.

On voit maintenant, dans la psychologie péripatéticienne, ce qui dans le rythme complexe de la vie consciente reste primitif et irréductible : c'est le *sentiment habituel* et indéterminé à l'origine des actes essentiels de la vie mentale et de la vie physique. Nous le savons : de l'avis du Dr Preyer et de la plupart des physiologistes contemporains, ce sentiment se manifesterait, d'après des expériences récentes, dès la période fœtale : l'embryon accuserait des sensations de pression et de contractilité musculaire, de chaud et de froid, dont les appropriations trahiraient une *émotivité* rudimentaire. Le sentiment général du moi, en sa double nature, corporelle et psychique, serait permanent et primitif. Les intermittences de l'activité mentale, durant le rêve, au sein de certains états pathologiques ou psychiques, ne sont pas aussi absolues que certains philosophes le prétendent. Au jugement des meilleurs juges, une conscience sourde accompagnerait ces conditions secondes, inséparables d'ailleurs des processus normaux auxquels elles se rattachent dans le cours ordinaire de la vie. — Sur ce sentiment se greffe-

rait ultérieurement le concept proprement dit du moi, ou sa connaissance actuelle. Selon l'expression de Maine de Biran, ce concept serait celui d'une force conditionnée par ses tendances et par ses énergies immanentes, prédestinées à la stimulation simultanée des processus organiques et des facultés psychiques aussi bien que des phénomènes du dehors [1].

Pour Aristote et les docteurs, aussi bien que pour les plus avisés critiques modernes, le « concept réflexe du moi », en sa forme analytique et totale, est une construction de l'esprit. Les défaillances, les altérations qui se mêlent à ce concept démontrent assez qu'il n'est en rien un produit de la spontanéité originelle. Sous ces déviations, cependant, transparaît toujours la conscience fondamentale et originelle. Mais les observations recueillies et analysées avec tant de finesse par M. Ribot ont exorcisé d'une façon définitive le spectre de la « conscience pure », envisagée comme faculté spéciale, comme réceptacle des déterminations du dehors et du dedans. La vie est indistincte des organes et des matériaux physico-chimiques dont elle ordonne le groupement. La conscience n'est pas moins inséparable des opérations mentales auxquelles elle a mission de s'assimiler et des mouvements qu'elle commande.

Sur les rapports de la spiritualité avec les destinées futures, Aristote ne s'est pas prononcé d'une manière explicite dans le traité *De l'âme*. Toutefois, dans sa discussion avec les disciples de Xénocrate, il n'a pas mis en question la croyance à la survivance de l'esprit ou de l'âme : « Comment, demande-t-il (dans ce système), les âmes peuvent-elles se séparer de leurs corps? [2] » C'eût été, pourtant, le cas de se prononcer sur ce point. Nous le savons : il est resté très obscur au sujet de la nature de l'intellect actif [3]. En d'autres traités, nous l'avons vu, il admet sans contestation l'existence des génies et la survivance de l'âme [4]. Parmi les disciples du grand homme, un certain nombre

[1] Cf. Rabier, *Psychol.*, p. 78.
[2] L. I, c. 4; 22.
[3] L. III, c. 5; 2.
[4] *De la divination dans le sommeil*, c. 2.

ont entendu l'acte de l'intellect actif dans le procédé de la connaissance comme l'intervention de la raison impersonnelle dans les démarches de l'intelligence humaine. De ce chef, ceux-là en arrivaient, au nom de leur exégèse, à prêter au Stagirite une opinion négative concernant l'immortalité de l'âme. Vers l'époque de la Renaissance, ces glossateurs étaient devenus très nombreux, en Italie notamment. Dans son livre sur *Averroès et l'averroïsme*, M. Renan a décrit cette phase de l'histoire du péripatétisme.

Les spiritualistes reprirent à Aristote les principes d'où ils déduisirent l'immortalité naturelle et intrinsèque de l'âme. Ils argumentèrent à cet effet de la simplicité et, bien plus encore, de la spiritualité de l'esprit et de son activité indépendante de l'organisme et de la matière, quoique inséparablement rattachée à ces facteurs en la vie actuelle. Ils montrèrent qu'après la dissolution du corps l'âme possède les idées de la raison supérieure et garde le souvenir des perceptions des sens et des modifications du composé où elle puisait les matériaux de ses actes d'intelligence.

Avec cela, d'après Aristote, l'âme humaine porte en soi une tendance innée et incoercible au bonheur, et celui-ci implique la durée dans l'existence. Or, dans toute la série des vivants, à toute tendance primitive et libre correspond son objet. A moins de statuer pour l'espèce humaine une anomalie contraire à la régularité des lois de l'univers, notre âme doit être immortelle. Elle est confirmée dans cette croyance en songeant à son aspiration, primordiale aussi, vers l'infini qu'elle ne peut atteindre, avec une suffisante perfection, en cette vie mortelle, et au défaut de sanction présente de la loi morale et du devoir. Saint Thomas d'Aquin, aussi bien que Jean de la Rochelle, le premier docteur des âges moyens auquel nous devons une psychologie classique, fort louée par le savant et sévère M. Hauréau, ajoutent à ces arguments le consentement de l'humanité sur la présente question. Il devient chaque jour plus probable que les Hindous, dont le sentiment à cet égard a parfois été invoqué contre la foi à la vie future, admettaient

en pratique celle-ci, et voyaient dans le *Nirvana,* non le néant, mais la fin des agitations et des vicissitudes d'ici-bas. Tous ces considérants réunis établissent l'immortalité de l'âme avec une certitude inébranlée. Nous voulons simplement rappeler qu'ils ont leur racine dans les théories du Stagirite, et qu'ils ont pour fondement sa conscience primitive et habituelle [1].

Entre la pensée et la sensation se place l'*imagination,* faculté d'ordre mixte et dans laquelle Aristote, comme le fera un jour Krause après les docteurs, verrait l'organe de l'âme ou encore « une sorte de pensée intellectuelle ». « L'imagination, dit-il, ne dépend que de nous et de notre volonté, et l'on peut s'en mettre l'objet devant les yeux, comme le pratiquent

[1] Entendons, sur ce dernier point, le texte, très curieux pour son temps et trop oublié de ses successeurs, du traité *De l'âme,* de Jean de la Rochelle : « Posito quod subito esset homo creatus perfectus, et, velato visu suo, non videret exteriora, et talis creatus esset quod non tangeret eum spissitudo aeris, quem ipse sentire posset, et membra sic essent (distincta), et disiuncta, ut non concurrerent sibi, neque contingerent; constans est, quod sic conditus homo, cogitans de se, non dubitaret affirmare se esse : non tamen affirmaret exteriora suorum membrorum vel occulta interiorum, sicut cerebrum (et) alia; immo si possibile esset ei imaginari manum, sive aliud membrum, non imaginaretur illud membrum sui, neque necessarium suae essentiae. Cum ergo omne quod affirmatur, sit aliud ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud sit ab eo quod non conceditur, essentia autem, quam affirmat, sit propria illi, eo quod illa est ipsemet; ergo est praeter corpus eius, quod non affirmat. Expergefactus igitur ab hujusmodi statu, habet materiam evigilandi et cognoscendi quod esse animae illius est aliud quam esse corporis. Item, Augustinus in libro *De anima et spritu :* Nil tam novit anima, vel mens, quam id quod subi praesto est : nec menti, nec animae quidquam (tam) praesto est, quam ipsa sibi. Ergo nil tam novit quam se. (Novit) enim vivere se, et meminisse se, velle, (cognoscere), scire, judicare, et haec omnia certissime novit de se. Impossibile est (igitur, ut) ignoret se esse. Item, cum quaerit mens, vel anima, quid sit mens, vel anima, profecto novit quod se ipsam quaerit; et novit, quod ipsa sit mens, vel anima quae se ipsam quaerit, nec aliud de se quaerit, sed se ipsam. Cum ergo (quaerere) se novit, se utique novit esse (c. 1). »

ceux qui traduisent les choses en signes mnémotechniques et inventent des symboles. Mais une opinion ne dépend pas de nous, c'est un fait nécessaire. Quant à penser, c'est toute autre chose que sentir; et l'on y peut distinguer, d'une part, l'imagination, et, d'autre part, la conception même. L'imagination n'est pas la sensation, et voici pourquoi : la sensation est ou une simple puissance, ou un acte effectif; telles sont la vue ou la vision. Or, une image peut quelquefois se produire pour nous à part de toute puissance ou acte; et l'on citerait, à cet égard, les objets du rêve. De plus, la sensation est toujours présente; l'imagination ne l'est pas toujours. Ajoutez que si l'imagination se confondait avec l'acte de la sensation, elle pourrait appartenir à tous les animaux. Or, il ne semble pas que tous la possèdent... En outre, les sensations sont toujours vraies; les représentations de l'imagination, au contraire, sont fausses pour la plupart [1]. » — L'opinion, qu'elle soit certaine ou hypothétique, contingente ou nécessaire, porte sur des réalités : l'imagination a pour objet propre des représentations que nous créons nous-mêmes [2].

S'il en est ainsi, l'imagination ne sera pas « l'une de ces facultés éternellement vraies, par exemple la science ou l'entendement. Elle peut être définie : un mouvement causé par une sensation qui est (ou a été) en acte. Or, comme la vue est le principal de nos sens, l'imagination a reçu son nom de l'image [3] ». — Très finement M. Barthélemy Saint-Hilaire rapproche cette théorie de celle de Malebranche : pour le célèbre oratorien aussi, entre la sensibilité et l'imagination il n'y a qu'une différence de degré, « de plus ou de moins ». Les vues d'Aristote sur l'imagination seraient trouvées aujourd'hui fort sommaires. Elles contiennent en germe la plupart des développements donnés par les modernes sur cette faculté [4].

[1] L. III, c. 10.
[2] L. III, c. 3; 4-5.
[3] *Ibid.* Cf. *Dern. anal.* l. II, c. 19.
[4] Voir le beau travail de M. Magy : *L'Imagination.*

Elles sanctionnent à nouveau l'irréductibilité de l'intelligence et de la sensibilité.

C'est à l'imagination qu'Aristote rattache les phénomènes du *songe*, dans l'opuscule *Des rêves*, l'écrit le mieux composé, peut-être, qui soit sorti de sa plume.

Dans le petit traité *Du sommeil*, il avait montré la cause de cet événement dans la répercussion énergique sur le principe sensible des éléments organiques que porte vers le cœur et le cerveau la chaleur naturelle. Le sommeil consisterait dans « l'envahissement de l'organe de la sensibilité (du cœur), de façon à priver ce dernier de son action ». Il s'attache ensuite à rappeler que les songes ne relèvent ni de l'intelligence supérieure, ni même de l'intellect en ses fonctions inductives. « Le rêve paraît bien être une sorte d'image apparaissant durant le sommeil... Rêver appartient donc à la sensibilité, et appartient à celle-ci en tant qu'elle est douée d'imagination [1]. »

Le philosophe observe que les impressions des sensations survivent à celles-ci, à peu près comme le mouvement persiste après l'action du moteur, dans le mobile frappé. La cécité momentanée causée par le passage subit du soleil éclatant à l'ombre s'explique « parce que le mouvement, sourdement causé dans les yeux par la lumière, y continue ». Nous citons exprès ces paroles : « De même, poursuit Aristote, si nous arrêtons trop longtemps notre vue sur une seule couleur, soit blanche, soit jaune, nous la revoyons sur tous les objets où nous reportons de nouveau nos regards ; et si nous avons dû cligner les yeux en regardant le soleil ou telle autre chose trop brillante, il nous paraît aussitôt, quel que soit l'objet que nous regardions après, que nous le voyons d'abord de cette même couleur, puis qu'il devient rouge, puis violet, jusqu'à ce qu'il arrive à la couleur noire et disparaisse à nos yeux. Même le mouvement seul des objets suffit pour causer en nous ces changements. Ainsi, il suffit de regarder quelque temps les eaux des fleuves, surtout de ceux qui coulent très rapidement,

[1] *Des rêves*, c. 1.

pour que les autres choses qui sont en repos paraissent se mouvoir. » Or, on se trompe aisément sur ces impressions qui sont comme le résidu des sensations, car « ce n'est pas la même faculté de l'esprit qui est chargée de juger les choses et qui reçoit en elle les images ». La nuit, dans l'inactivité normale des sens et dans le silence et le calme du milieu, ces survivances des sensations obsèdent sans contrôle l'imagination : « pareil aux petits tourbillons formés dans les rivières et emportés par le courant, chaque mouvement sensoriel se répète continuellement; souvent ces petits tourbillons se reproduisent de la même manière, et souvent ils sont rompus en formes toutes différentes par les obstacles qu'ils rencontrent et sur lesquels ils se brisent ».

Aristote note que les causes des mouvements accélérés du sang empêchent les rêves de se consolider; le sommeil, après un repas copieux, est d'ordinaire sans songes. Ceux-ci se rapportent souvent, en les déformant, aux perceptions faibles, causées par les objets ordinaires de la sensation. De là les confusions du rêve, appropriées à la succession incohérente des impressions. « On pourrait comparer celles-ci à ces grenouilles artificielles qui montent à la surface de l'eau quand le sel qui les enveloppe est fondu », ou encore « à ces apparences formées par les nuages qui, dans leurs changements rapides, semblent tantôt des hommes et tantôt des centaures ». Ignorant des causes de la perception, l'esprit n'arrive pas alors à redresser le jeu des images, comme « quelqu'un qui ne s'apercevrait pas avoir mis le doigt sous un œil qu'il presse, non seulement verrait la chose double, toute simple qu'elle est, mais de plus croirait qu'elle est réellement double; si, au contraire, il n'ignore pas la position de son doigt, la chose lui paraîtra double, mais il ne pensera pas qu'elle le soit ». Pour établir la vérité de ces explications, ce serait assez de « s'assurer, en se réveillant, en s'y prenant avec quelque adresse, que les images du sommeil ne sont que des mouvements dans les organes... Bien des gens qui, en dormant, entrevoyaient faiblement une lumière, que dans leur sommeil

ils prenaient pour celle d'une lampe, ont reconnu, aussitôt après leur réveil, que c'était bien la lumière d'une lampe. Des gens qui entendaient faiblement le chant du coq ou le cri des chiens les ont reconnus très clairement en se réveillant. D'autres répondent dans le sommeil ». Le rêve serait donc appelé « l'image produite par le mouvement des impressions sensibles, pendant le sommeil et en tant qu'on dort [1] ». Dans sa savante étude sur *Le sommeil et la veille,* M. Delbœuf a donné de grands éloges à cette analyse du Stagirite.

Aristote ajoute que la multitude des rêves est en rapport avec le tempérament, et les perturbations survenant en ce dernier rendent compte du régime variable des songes eux-mêmes.

Dans son curieux opuscule *De la divination dans le sommeil,* il combat la superstitieuse croyance attribuant les songes à la divinité, ou plutôt aux génies, auxquels lui-même semble avoir foi. Les sots et les pervers sont favorisés de rêves qu'on appellerait prophétiques : quelle folie de les croire favorisés de communications célestes, inconnues des sages et des bons, et ne survenant jamais de jour ! — D'une part, dit le Stagirite avec une finesse saisissante, les impressions des songes déterminent souvent les actes qu'ils ont suggérés. Avec cela, les démarches habituelles préparent des rêves appropriés, source d'adaptations nouvelles conformes à ceux-ci ; les coïncidences accidentelles font le reste [2]. On pense beaucoup à ses amis : rien d'étonnant qu'on rêve d'eux des choses en partie vraies. Dès lors, l'interprète le plus habile des songes sera celui qui saisira le mieux leurs ressemblances avec la réalité, par delà leurs déformations et leurs bizarreries [3].

La doctrine d'Aristote sur la *mémoire* veut être résumée ici. Elle est le premier essai d'une théorie sur cette matière, et l'on y trouve les linéaments de la thèse célèbre de l'association des idées. L'objet de la mémoire, selon le maître, ne peut être

[1] C. 3.
[2] C. 1.
[3] C. 2.

situé dans le présent auquel correspond la sensation, ni dans l'avenir, susceptible seulement de divination, « cette science de l'espérance » ou des probabilités, comme nous parlons aujourd'hui. La mémoire ne concerne que le passé; elle implique que « l'objet a cessé d'être présent ». De la sorte, dit non sans quelque obscurité Aristote, « on se souvient que les angles du triangle équivalent à deux droits, soit parce qu'on a appris ce théorème ou que l'intelligence l'a conçu, soit parce qu'on l'a entendu énoncer ou qu'on en a vu la démonstration, ou qu'on l'a obtenue de quelque manière analogue. Toutes les fois qu'on fait acte de souvenir, on se dit dans l'âme qu'on a *antérieurement* entendu la chose, qu'on l'a sentie ou qu'on l'a pensée. » Notons, en conséquence, que la mémoire est toujours accompagnée de « la notion du temps ». Et Aristote ajoute que même les choses qui ne sont pas dans le temps ne peuvent être pensées par nous à part du temps et de l'espace. Or, la perception du temps, comme celle du mouvement, relève directement du « commun sens » ou de la conscience sensible. Ce n'est que d'une manière indirecte que la mémoire tombe sur les idées. Là-dessus le Stagirite compare l'impression sensorielle, qui se produit à la fois « dans l'âme et dans l'organe percepteur, à une sorte de peinture, et la perception de cette impression constitue précisément ce qu'on appelle la mémoire. Le mouvement qui se passe alors empreint dans l'esprit comme une sorte de type de la sensation, analogue au cachet qu'on imprime sur la cire avec un anneau ». La faiblesse de la mémoire chez les enfants, les vieillards, les agités, s'explique par la faiblesse, la dureté, le mouvement excessif de leurs organes.

Aristote pose maintenant le problème capital en cette matière, et, en le posant, il se réfère encore une fois, et très nettement, à la doctrine des *idées-images*. « Se souvient-on de l'impression antérieurement causée par l'objet, ou de cet objet même? Si c'est de l'impression, on ne se souviendra pas de l'objet absent; et si c'est de l'objet, comment pouvons-nous en avoir souvenance, puisque nous ne sentons pas une chose absente bien que nous nous rappelions l'impression (qu'elle a causée

jadis)? — La réponse est dans cette comparaison : « L'animal peint sur un tableau est tout ensemble un animal et une copie; et tout en étant un et le même, il est pourtant ces deux choses à la fois. » Ainsi « l'image que l'âme contemple est quelque chose par elle-même et en même temps elle est le symbole d'une autre chose ». Sur quoi Aristote observe qu'il arrive que, parfois, l'âme se met à douter si l'image ou l'idée provient d'une impression causée par un objet présent ou si elle est consécutive à une sensation antérieure. Il explique par cette hallucination mentale les rêves à l'état de veille et les illusions sensorielles qui s'y rattachent. Le but de l'étude et de la réflexion consiste à discipliner les souvenirs et à faciliter ainsi le jeu de la mémoire. Aristote résume toute cette théorie de la mémoire en cette phrase : « La mémoire est la présence de l'image dans l'esprit, comme *copie* (ou symbole) de l'objet dont elle est l'image; et la partie de l'âme à laquelle la mémoire se rapporte, c'est le principe même de la sensibilité par laquelle nous percevons la notion du temps : c'est le « commun sens », dont le cœur était regardé comme le siège [1]. »

La *réminiscence* diffère de la mémoire en ce qu'elle suppose une sorte de raisonnement ou de recherche intentionnelle, pour reconstituer la perception antérieure et en retrouver le souvenir ou la mémoire. Les interprètes ont relevé le vague de cette explication. Elle se laisserait entendre assez bien, si l'on consentait à y voir une théorie sur l'association des idées. — D'où vient la confusion en cet opuscule? A notre avis, Aristote n'a pas expliqué assez comment, dans une impression sensorielle, le moi saisit, dès le début, l'objet ou la qualité sensible, et comment la sensation demeure ensuite un symbole psychique menant l'esprit à sa cause, non en vertu d'une représentation formelle, mais en raison de la naturelle connexion entre la perception et son terme. Il a bien déclaré, dans l'opuscule *De la sensation et des choses sensibles*, que « l'intelligence perçoit les choses en même temps que l'organe les sent », et que l'âme

[1] C. 1; 8-11.

ne connaît les choses distinctes d'elle qu'à condition de les avoir senties d'abord [1]. Mais cette parole brève éclaire peu le problème; et celui-ci se trouve plutôt embrouillé qu'éclairci par la comparaison, juste au fond, avec le tableau et la *copie*, évoquant à l'excès l'idée d'un « signe représentatif ». C'est avec une lucidité admirable, en une telle époque, et dépassée à peine par les modernes, que le maître ajoute : « Les réminiscences se produisent parce que tel mouvement (mental) se produit naturellement à la suite de tel autre. Il y a des gens qui, en une seule impression qui les émeut, contractent une habitude plus complète que d'autres par une suite d'émotions nombreuses. Lorsque la réminiscence a lieu en nous, c'est que nous éprouvons de nouveau quelques-unes des émotions antérieures, jusqu'à ce que nous éprouvions l'émotion après laquelle celle-ci vient d'habitude. Les mouvements causés par les divers objets (imaginés) tantôt sont identiques, tantôt sont simultanés, tantôt même comprennent en partie l'objet dont on cherche (à se souvenir), de sorte que le reste qui est mis en mouvement ensuite n'est plus que très peu de chose; et c'est par ces recherches qu'on provoque la réminiscence ». Ce qui fait que quelquefois on arrive à se souvenir au moyen des choses les plus étrangères, c'est que l'esprit passe rapidement d'une chose à une autre : par exemple de l'idée du lait à celle du blanc, du blanc à l'air et de l'air à l'humidité; et, au moyen de cette dernière notion, il se rappelle l'automne, saison qui était précisément l'objet cherché [2]. C'est, en quelque sorte, la méthode de synthèse qu'Aristote applique ici aux objets qu'on essaie de faire rentrer dans le champ de la mémoire. En lisant ces explications on croit entendre Stuart Mill ou MM. Bain, Fouillée et Wundt.

Le Stagirite ajoute que les objets naturellement ordonnés, comme les vérités mathématiques, se replacent le plus aisément au foyer de l'esprit. Il introduit de nouveau dans les procédés

[1] C. 1; 2.
[2] C. 2; 2-9.

de la réminiscence le concept du *temps*, c'est-à-dire le point de départ de la sensation ou de la perception antérieure, en tant que celle-ci est située dans le passé. Le Stagirite dresse des schèmes de figures géométriques proportionnelles, pour indiquer que les divers termes, retrouvés par association de notions ou par réminiscence, sont entre eux en des rapports naturels. Il conclut que l'effort voulu pour engendrer la réminiscence est le propre des animaux « doués de volonté ; car vouloir est aussi une sorte de raisonnement, de syllogisme ». Et cette faculté dépend, dit-il, très nettement, cette fois, en partie de l'âme et en partie du corps. Il confirme l'allégation par l'exemple des gens à tempérament mélancolique, le tempérament humide de l'ancienne physiologie, lesquels ne peuvent s'arrêter dans la consécution de leurs impressions et de leurs ressouvenirs. « La réminiscence alors affecte l'esprit à peu près comme ces mots, ces chants et ces discours qu'on a eus trop souvent à la bouche et qu'on se surprend longtemps à chanter et à parler sans qu'on le veuille [1]. »

On ne rattacherait que d'une manière générale, à ces doctrines d'Aristote sur les facultés mentales, ses autres vues sur le sommeil et la veille, sur les songes, sur le principe du mouvement dans les animaux, sur la longévité. Le premier parmi les anciens, il a traité systématiquement ces difficiles sujets de psycho-physiologie. C'est dans ces recherches de psychologie expérimentale, dont il a été encore le promoteur, qu'éclate surtout la puissance, la sagacité de son génie. Nous ne pouvons entrer dans les détails de ces opuscules, en partie démodés à présent, mais dont un grand nombre provoquent encore la curiosité. En cette ébauche, nous nous sommes proposé uniquement de définir l'esprit de la psychologie du Stagirite et du traité *De l'âme*.

Comment le Stagirite a-t-il entendu la division des fonctions de l'âme [2]?

[1] C. 2; 18.

[2] *De l'âme*, l. III, c. 9. — Cf. sur les divisions des facultés dans

Aristote, au fond, n'admet que deux catégories de phénomènes psychiques : la connaissance et la volonté (νοῦς — ὄρεξις). Le premier groupe comprend la sensation, la mémoire, l'imagination aussi bien que les actes d'abstraction, les jugements universels, les conclusions du raisonnement. Au second se rapportent les appétits ou tendances, les instincts, les affections, les sentiments, les passions et les actes de volonté proprement dits. Nous relevons simplement la division péripatéticienne. Elle sera adoptée par l'école, avec des distinctions accusant ses côtés faibles. Ailleurs, sa discussion s'évoquera d'elle-même devant l'esprit, à propos de l'analyse des facultés.

Notons simplement le fondement de la division fameuse. Brentano a bien vu que, dans leur évolution ordinaire, les actes de la représentation comme ceux de la volonté. emportent l'aperception consciente, l'inexistence psychique ou intentionnelle, comme parleront les scolastiques. Le Stagirite lui-même observe que les termes de cette classification ne répondent pas toujours à des objets divers, mais à la diversité des rapports d'un même objet avec les facultés mentales. Toute chose voulue, d'une façon actuelle et précise, doit être connue au préalable. De là, en les prenant dans toute leur universalité, deux cycles de démarches irréductibles entre elles : l'appétition, allant de la tendance instinctive à la sélection volontaire et libre; l'intelligence, s'élevant de la perception rudimentaire du mollusque jusqu'aux plus hauts raisonnements, jusqu'aux intuitions suprêmes du génie.

Les critiques mentionnent deux autres divisions des facultés, de moindre importance, indiquées plutôt que formulées par Aristote. La première d'entre celles-ci distingue les phénomènes psychiques, d'ordre matériel, relevant du cerveau ou de l'organe central, et ceux dont la nature est immatérielle. La seconde comprendrait, d'une part, les opérations intellectives ou propres à l'âme humaine, et, d'autre part, les fonctions de

leur rapport avec la classification d'Aristote : Brentano, *Psychologie vom wissenschaftliche Standpunkte*, I, pp. 231 et suiv.

la vie sensitive et végétative, particulières aux animaux et aux végétaux.

D'après certains interprètes, l'exclusion du sentiment du plaisir et de la douleur, en fonction de puissance distincte, n'aurait pas été tenue par Aristote d'une façon aussi absolue que l'ont prétendu certains de ses disciples. Lui-même parle de la perception du bien-être et de la souffrance chez tous les êtres doués de sensibilité. Là où il y a sensation, là il y a aussi peine et plaisir; et là où existent ces deux affections, il y a nécessairement désir ou appétition, émotivité enfin [1]. — Toutefois, ce sentiment ne devrait pas être isolé de la volonté, en l'acception générale de ce mot, et, en fait, il s'y laisserait ramener d'autant plus aisément que la psychologie moderne comprend dans l'émotivité le cycle des stimulations subconscientes. Pour Aristote, le plaisir serait la condition de l'exercice normal des facultés des êtres vivants [2].

Ce serait sortir du cadre de cet exposé que de décrire les vicissitudes des classifications des puissances du Stagirite. Brentano, auquel nous devons sur ce sujet des recherches sagaces, rappelle que les docteurs du moyen âge se rangèrent à la division d'Aristote. Parmi eux, Guillaume d'Auvergne rejeta toute distinction réelle entre les facultés. Scot et son école n'admirent qu'une pluralité virtuelle ou d'ordre dynamique, basée sur la diversité des objets et des termes de l'activité mentale. Tout en appelant les facultés de simples résultantes de l'essence de l'âme, à la différence des modalités accidentelles, saint Thomas les distingue réellement entre elles. Le péripatéticien Kleutgen avoue que le débat n'a pas abouti. On dirait qu'il y avait dans l'esprit d'Aristote identité essentielle et radicale entre les puissances, mais multiplicité de termes et d'actions typiques. Wolff restaura la division d'Aristote dans sa rubrique des puissances supérieures et inférieures, des facultés de connaissance et d'appétition. Reid

[1] *Éthiq. à Nicomaque*, l. X, c. 4.
[2] *De l'âme*, l. II, c. 2; 8.

et Brown la reproduisirent, l'un sous le nom de puissance intellective et active, l'autre sous celui des conditions intellectuelles et des tendances du sentiment.

Depuis Tetens et Mendelssohn, surtout, on se prit à compter les trois facultés dites irréductibles de connaissance, de volonté, de sensibilité ou du plaisir et de la souffrance. Les deux premières furent rattachées au côté objectif de l'activité interne ; la dernière répondait à l'état du sujet (le « subjectively subjective » de Hamilton). La partition d'A. Bain se ramène à celle-là : elle comprend les pensées (*intellect or cognition*), les sentiments (*feeling*) et les actes de volonté (*volition, will*). Herbert Spencer ne se sépare en rien d'essentiel de Bain sur ce point [1].

M. Loomans distingue, à titre de facultés primitives, les puissances de sensibilité, d'intelligence et de volonté, envisagées non uniquement dans leurs objets matériels, mais dans leurs actes spécifiques. L'excellent psychologue rappelle, enfin, la division de Th. Jouffroy, et signale les redondances avec lesquelles ce maître discernait dans l'âme la faculté de la personnalité ou de volonté libre, la faculté locomotrice, la sensibilité ou faculté d'être impressionné agréablement ou désagréablement, enfin, les facultés intellectuelles [2].

Dans cette matière, nous conserverions, pour le fond, la classification d'Aristote. Seulement, nous constituerions sous des rubriques à part les tendances primitives et les facultés de réflexion. Les tendances se laisseraient spécifier suivant leurs objets : tendances organiques, spirituelles, esthétiques. — La connaissance sensible comprendrait la conscience directe de l'organisme (sens vital) et des sensations externes, les sentiments, l'imagination, la mémoire empirique. A la connaissance spirituelle seraient rattachées la conscience et la mémoire des idées, les procédés d'analyse et de synthèse, les lois de la raison

[1] Toute la discussion est judicieusement résumée par Brentano, dans sa *Psychologie vom empirischen Standpunkte,* vol. I, pp. 236 et suiv.

[2] Voir Loomans, *De la connaissance de soi-même,* p. 163.

pure, statuant les derniers principes des choses et leurs rapports d'ensemble ou d'harmonie, dans la vie individuelle et sociale comme dans l'évolution de l'univers. A chaque puissance coexiste, comme condition commune, l'impressionnabilité du facteur psychique.

Nul n'a mieux disputé de l'instinct ou de l'émotivité appétitive (ὄρεξις) qu'Aristote : mais aux réflexions du livre *De l'âme* sur ce sujet, il faut ajouter les passages de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Métaphysique* pour obtenir une théorie d'ensemble. A ce prix, on entendra l'importance capitale de la doctrine d'Aristote sur les tendances où il voit la manifestation immédiate de la nature des êtres. Les appétits, les désirs de seconde instance peuvent s'égarer : « L'intelligence est toujours juste, dit Aristote ; mais l'appétit et l'imagination peuvent être tantôt justes et tantôt ne l'être pas [1] ». Chez les êtres bornés « tributaires du temps », l'appétit consécutif peut faillir. En soi, cependant, l'inclination primordiale est l'expression directe des forces organisées. Elle est indéfectible et réelle. Elle implique pour le sujet une règle qui le conditionne, un « objet », dans le sens radical du mot. Pour l'esprit, qu'elle pousse à l'investigation des relations constitutives des êtres, elle emporte la portée objective de la connaissance, sans méconnaître les facteurs subjectifs de l'assimilation mentale, sans oublier surtout que cette démonstration, indiquée plutôt que formellement professée par Aristote, doit être complétée par le rapprochement des démarches instinctives dans toute la série des vivants, et par l'alliance des intuitions de la spontanéité avec les procédés de la réflexion. — En fait, Aristote base toute recherche philosophique sur l'aspiration naturelle et primitive de l'esprit vers la science et, par-dessus tout, vers la connaissance des lois premières. En logique, il nomme principes premiers les vérités dont la nécessité et l'évidence se découvrent et s'imposent d'elles-mêmes à la pensée. Sa physique, ses études de zoologie supposent constamment la primauté de

[1] L. III, c. 10; 3.

la forme, innée aux espèces, but immanent de leur évolution. Sa politique, sa morale se réclament des aspirations sociales de l'humanité et des impulsions de la conscience pratique.

En vertu, surtout, de ses vues sur la dépendance interne de tous les phénomènes à l'égard de leur principe substantiel et de l'évidente finalité de la nature « qui ne fait rien sans intelligence », les tendances primordiales des choses sont pour Aristote le critère irréductible de l'action et de la connaissance dont la raison ne pourra que confirmer la stimulation souveraine et l'absolue légitimité [1]. Sans méconnaître la prépondérance de l'espèce, il se sépare de Platon pour mettre la réalité véritable dans la substance individuelle. En la hiérarchie des êtres, il signale le progrès continu, une élévation des formes inférieures dans celles qui les commandent. C'est par ces dernières qu'il faut expliquer celles-là. Sur toute l'échelle des êtres, toute forme tend d'instinct à s'assimiler les formes plus élevées : c'est pourquoi l'âme humaine va à Dieu, à l'infini, comme le maître s'en explique en sa *Métaphysique*, en des textes dont le plus froid et le plus circonspect des docteurs se souviendra beaucoup plus que n'en conviendraient certains péripatéticiens modernes. La tendance primitive implique l'existence de son objet et sa propre légitimité ; et voilà, d'après Aristote, un des fondements essentiels de l'objectivité de la connaissance, ultérieurement déterminée par la nature du sujet.

Aristote a marqué, d'un de ces mots comme il sait en dire, la portée objective des tendances primordiales des êtres : « Tout appétit tend vers quelque objet ; et cette chose devient précisément le principe de l'intelligence appliquée à l'action. Le but final est le principe de l'action [2]. » Le Stagirite ne se sert pas du terme moderne *tendance primitive :* mais, pour quiconque l'entend, il est évident que pour lui l'appétit et l'instinct sont les manifestations directes de la nature spéci-

[1] Cf. Heinze, *Die Lehre vom Legos*, p. 71 sqq. Oldenburg, Schmidt, 1872.
[2] *De l'âme,* l. III, c. 1 ; 2.

fique des êtres; et, comme leur nature, elles sont indéfectibles. Il va jusqu'à montrer dans le mouvement une sorte d'appétit. Nulle part Aristote ne s'est mieux prononcé sur ce sujet que dans le texte capital de l'*Éthique à Nicomaque* que nous avons signalé, le premier, croyons-nous, à propos de l'urgence d'appuyer la preuve de l'objectivité de nos connaissances sur la valeur des tendances primordiales.

« Il y a, dit Aristote, dans l'âme de l'homme trois principes qui disposent en maître de l'action et de la vérité : la sensation, l'entendement et l'instinct. De ces trois principes, la sensation ne saurait être pour nous un principe d'action réfléchie... Mais le même rôle que jouent l'affirmation et la négation dans les actes de l'entendement, la poursuite et l'aversion des choses le jouent dans les actes de l'instinct... La préférence n'étant que l'instinct qui délibère et qui choisit, il faut *par les mêmes motifs* que la raison de l'homme soit vraie et l'instinct bon et droit, si la préférence a été bonne elle-même, et que la raison approuve, d'une part, les mêmes choses que, d'autre part, l'instinct poursuit... Ainsi, le choix de l'âme est un acte d'intelligence instinctive ou d'instinct, et l'homme est précisément un principe de ce genre [1]. » — Le raccordement radical de l'acte de choix, la plus libre des démarches humaines, à l'instinct ou à la tendance innée, et l'unité réelle de la vie psychique sont énoncés dans ce passage avec une fermeté qu'on ne peut assez remarquer.

Les vues d'Aristote et des docteurs sur la tendance essentielle des êtres ont été surtout reprises en style contemporain par M. Fouillée : « Entre le mécanisme brut, dit ce critique, et l'intelligence, il y a un intermédiaire dont le rôle, selon nous, n'a pas été mû dans tout son jour : l'appétit. L'appétit — comme la faim, la soif, le besoin de mouvement et de repos — est une impulsion accompagnée de peine ou de plaisir vague; c'est bien, par conséquent, un fait de conscience, sinon un état de conscience. L'étude de l'appétit ou de la spontanéité instinctive

[1] *Éthiq. à Nicom.*, l. VI, c. 1, § 8-13. Trad. Barth. Saint-Hilaire.

a un intérêt particulier pour le philosophe, parce que l'instinct est sur la limite commune du mécanisme et de l'intelligence[1]. » Cet intérêt, que nous avons signalé il y a plus de vingt ans, serait surtout prépondérant si l'on envisage la tendance innée, en son stade tout à fait primitif, ou dans l'impulsion de l'être à réaliser sa loi d'activité essentielle.

Lorsque l'esprit a constaté la légitimité des tendances primordiales dans l'entière série des vivants, il est en droit d'inférer l'objectivité essentielle de nos connaissances et l'existence de l'absolu des aspirations originelles de l'âme humaine vers ce grand être. De vrai, en son fonds ultime, le terme des tendances des êtres, le « désirable », est l'absolu, le premier moteur ; dans nos actes pratiques, il apparaît comme la règle de leur excellence, sans porter préjudice à la liberté de nos déterminations. — Voilà pourquoi, écrit là-dessus M. Fouillée, dans l'anthropologie d'Aristote — « Rien d'imparfait, rien qui renferme encore de la puissance bornant l'acte, ne peut satisfaire la raison. La raison va toujours plus haut et plus loin : elle remonte toujours de formes en formes, de causes en causes, de fins en fins. Le progrès est la loi de la pensée. Il est aussi la loi de la nature[2] ! »

Cet essor des facultés psychiques a pour règle et pour limite l'être, la réalité elle-même, en son existence objective. Le plus illustre des péripatéticiens, saint Thomas d'Aquin, avait déduit, tant de siècles avant M. Fouillée, l'existence réelle de l'infini de la tendance innée de nos facultés vers l'idéal et l'infini, en un passage étonnant de profondeur : « Il existe, dit le Docteur, un être plus parfait que tout ce qui est fini. La preuve en est qu'étant donnée une chose finie quelconque, l'esprit, aussitôt, se sent porté à en poser une plus grande. Or, à toute faculté répond son acte ; et l'infini est une réalité. A moins, par conséquent, de rendre vaine l'ordonnance de l'âme

[1] *L'origine de l'instinct,* Revue des Deux-Mondes, 15 octobre 1866. — Cf. *L'homme automate.* Ibid., 1er août 1886.

[2] *Hist. de la philosophie,* p. 121.

vers l'infini, il faut accorder que celui-ci existe en réalité. » Et, conséquent avec lui-même, Thomas d'Aquin infère de la tendance innée de l'âme au bonheur de la réalité objective de la félicité dans une durée sans fin [1].

C'est d'une façon analogue que le Stagirite avait entendu tout le processus de l'évolution, en se souvenant d'Empédocle, rattachant déjà le règne humain aux espèces antérieures. Mais pour lui, comme pour Darwin, en sa première manière, le développement des organismes est réglé par le premier moteur. « L'acte précède la puissance », et l'acte pur ou l'absolu est cause de toutes les activités bornées. « L'acte le plus naturel aux êtres vivants qui sont complets, dit-il, c'est de produire un autre être pareil à eux, l'animal un animal, la plante une plante, afin de participer de l'éternel et du divin autant qu'ils le peuvent. Tous ont ce désir instinctif ; et c'est en vue de cet acte qu'ils font tout ce qu'ils font dans la nature [2]. »

Cette considération est, en certaine mesure, étendue par Aristote à tout le cycle des actions mentales. C'est dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'il s'explique de la manière la plus explicite sur la nature des démarches *spontanées* de l'esprit. Comme on devait s'y attendre, après Socrate, après Platon, Aristote les raccorde à l'intellect, mais sans méconnaître leur dépendance de l'activité totale du sujet : ce sont, selon lui, des actes dont le principe appartient en propre à l'être qui les connaît et les réalise, en leur individualité [3]. — Nous, surtout, voulons retenir un élément de cette déclaration : c'est que l'esprit a de ces actes de spontanéité, aperception et conscience.

On sait à quelle syllogistique Aristote a soumis tout le système des actes de l'animal. Il y montre, avant tout, la part de l'appétit, de la tendance intime, de l'instinct : l'instinct répond à la majeure du raisonnement ; les sens particuliers,

[1] *Cont. Gent,* l. I, c. 43.
[2] L. II, c. 4; 2.
[3] Cf. *Éthiq. à Nicom.*, l. III, c. 1.

dans leur stimulation présente, font office de mineure. L'acte lui-même est la conclusion des prémisses : « Il faut boire, dit l'appétit ; voici la boisson, dit le sens, ou l'imagination ou la pensée, et aussitôt l'animal boit [1] ». Une fois de plus, ces considérants établissent qu'Aristote reconnaît à l'âme sensible une conscience imparfaite mais certaine de ses actes, un retour partiel sur ses opérations, comme l'accorde le sagace Suarez [2].

Ainsi, jusque dans la sensation, il y a une certaine logique, et, d'autre part, dans la logique, dans la pensée même, intervient l'appétit, la tendance, un élément d'émotivité vague et consciente enfin. « Le désirable, dit Aristote, est l'origine de la pensée. » Voici l'explication assez obscure qu'il en donne : « Le désirable meut d'abord ; la pensée meut ensuite à cause de lui... Le désirable meut sans être mû par la pensée qu'il excite. »

Répétons-le avec une juste insistance : en cette thèse fameuse du concours ou de la motion de la cause première à l'égard des êtres finis, Aristote, sans s'y arrêter, il est vrai, posait la dernière raison de la certitude et de l'objectivité de nos connaissances. Ce que recherche l'esprit du plus incoercible de ses mouvements, c'est la science de l'être, d'après le Stagirite comme d'après la nature; c'est la science des rapports *réels* des phénomènes et, enfin, des principes irréductibles des choses et de la raison, dans leur harmonie d'ensemble. — Excellemment aussi, en cette investigation, le premier moteur stimule l'esprit créé. Nos tendances primitives, nos fonctions mentales relèvent en ce sens de l'être par excellence, de l'absolue réalité, de la vérité substantielle. Confirmation indirecte, mais triomphante, de l'infaillibilité de ces tendances, et, en même temps, de leur objectivité foncière. Sur ce point capital, avec sa manière froide et austère, Aristote s'accorde avec Platon ; et les docteurs de son école, en particulier Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, développeront cette théorie avec non

[1] *De anima*, note VII. Cf. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, pp. 28 et suiv.

[2] *De anima*, l. III.

moins d'ampleur et avec une logique aussi rigoureuse que Platon, Augustin d'Hippone, Alain des Isles, Bernard et Remy de Chartres [1].

En dehors de ce considérant, d'ailleurs, et malgré certaines hésitations et certaines obscurités de sa psychologie, Aristote avait entrevu le problème de l'objectivité de la connaissance. On le devine : comme Platon et Socrate, c'est par l'esprit général de sa doctrine que le Stagirite à résolu la question qui devait agiter tant de chercheurs. La critique proprement dite des facultés n'existait pas plus de son temps en philosophie qu'en histoire : elle est de date fort récente ; et un péripatéticien autorisé, H. Kleutgen, a pu dire que les docteurs scolastiques ne l'ont point connue. Mais chez ceux-ci comme chez Aristote, nous trouvons des éléments précieux et des principes d'une solidité éprouvée pour la construction de cette branche, désormais prépondérante, de l'encyclopédie philosophique.

Nous l'avons entendu : pour Aristote, toute tendance primordiale exprime la nature essentielle de l'être, et porte celui-ci vers un but et un objet précis. Cette tendance est, en son fond dernier, aussi indéfectible que l'être dont elle est l'attribut irréductible. Les intuitions des événements de conscience, les perceptions des sens et celles de la raison, les vicissitudes du plaisir et de la souffrance, en dépit de leur subjectivité, comportent des réactions stables et déterminées se rattachant, comme à leur cause, à tout un ensemble d'antécédents qui, loin d'être l'œuvre exclusive du moi et de ses catégories innées, relèvent au premier chef de la réalité même, et s'imposent avec un empire despotique aux organes comme à l'entendement. Ces actes psychiques conditionnent le sujet, il est vrai : ils impliquent l'assimilation personnelle des modifications internes, des impressions sensorielles produites par les objets et les propriétés sensibles, des rapports de la réalité avec la

[1] Nous avons rapporté les principaux de ces témoignages dans l'*Essai sur la philosophie de saint Anselme*, c. 4, et dans l'*Essai sur l'objectivité de la connaissance*, c. 10.

raison et la volonté de l'homme. C'est là le côté subjectif des processus de la connaissance. Celle-ci est, de la sorte, la résultante du facteur ontologique et de l'élément psychologique de la perception. Nous avons entendu Aristote discerner en maître ce double aspect de la question. En ce point encore, il n'avait pas eu de devanciers.

Ce n'est pas ici le lieu de rappeler combien se sont écartés de la vérité ceux-là qui se sont exclusivement cantonnés dans l'une ou l'autre sphère du débat. Égarés par la physique défectueuse de leur temps et par une interprétation servile de la théorie des « idées-images », nombre de péripatéticiens signalèrent dans la sensation la représentation formelle des choses du dehors, au lieu d'y voir seulement des signes naturels en corrélation fixe et récurrente avec leurs causes. D'autre part, dans les idées, on dénonça, parmi les cartésiens notamment, parmi les ontologistes et les fidèles du système de la « raison impersonnelle », des intermédiaires proprement dits entre l'intellect et les choses, ou encore une apparition des attributs de l'absolu à l'intelligence humaine.

Les Écossais et les fidéistes absorbèrent la certitude et l'évidence dans les impulsions de l'instinct et du sentiment, en leurs sollicitations aveugles et personnelles. D'autre part, Kant ne reconnut aux concepts de la raison pure qu'une valeur régulatrice, sans relation notoire et accessible à notre intelligence avec les objets eux-mêmes. Dans leur réaction exagérée, plusieurs, parmi les adversaires du grand critique, en particulier Galuppi et les psychologues français issus de Descartes, crurent assigner un fondement assuré à la connaissance en déduisant, avec un art ingénieux, de l'intuition immédiate des événements de conscience, l'essence entière de l'âme et les lois de la réalité, sans soumettre ces faits au contrôle de l'expérience et de l'analyse combinées entre elles. Avec un génie de constructivité qui n'a pas été dépassé, Krause associa, dans la démonstration de l'objectivité de la science, les références du moi et les informations positives de la sensibilité et du raisonnement. Dans sa doctrine, malgré des dissidences graves, mais assez accessoires

au point de vue critique, le docteur de Goettingue consacra, dans leurs maîtresses lignes, les enseignements du Stagirite et des docteurs : il leur donna une ordonnance dont la grandeur et l'harmonie, parfois systématiques à l'excès, seraient reconnues de tout arbitre impartial, quelques réserves qu'on fasse sur les détails et sur certaines thèses capitales elles-mêmes. Chaque jour, dans la plupart des écoles, on revient, en cette matière de gravité infinie, aux théories d'Aristote, complétées plutôt que rectifiées par les analyses admirables d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de saint Thomas et de Duns Scot, par les données de la science comparée, et codifiées selon les règles de synthèse et d'esthétique vivante qui sont devenues une partie essentielle de la méthode scientifique. Sur ce point encore, nous nous garderons de reconnaître à Aristote une influence exagérée sur ses successeurs. Les esprits supérieurs se rencontrent bien plus par l'instinct de leur nature qu'ils ne se confédèrent de parti pris; et la tradition n'a de valeur que lorsqu'elle constitue, selon une expression heureuse, « une réminiscence transformée par la personnalité [1] ». Quelle gloire, cependant, pour le philosophe d'avoir, le premier, inauguré cette voie où les stimulations de la spontanéité s'allient aux clartés de la réflexion, à égale distance du faux mysticisme, avec ses rêves décevants, et de la négation impuissante des sophistes sceptiques !

La théorie des tendances primitives des êtres a permis au Stagirite de rattacher les déterminations de la volonté libre à l'organisme, et de montrer en celles-ci les actes de l'esprit, supérieur à la matière. Mais cette autonomie, il en cherche trop exclusivement la preuve dans la locomotion corporelle, et il atténue, de la sorte, la portée morale de l'argument. Les beaux considérants de ses traités d'*Éthique* ne rachètent pas ce défaut.

Il indique, toutefois, le dualisme de l'esprit et du corps, de l'intelligence et des appétits, dans la poursuite de leurs objets

[1] M. Gevaert.

propres : « C'est toujours l'objet de l'appétit qui provoque le mouvement; et c'est un bien réel ou un bien apparent; ce n'est pas le bien dans toute sa généralité, mais le bien actuel. » Et il continue : « L'intelligence commande de résister à cause du résultat futur; mais le désir commande à cause du besoin d'être satisfait sur-le-champ. L'appétit n'a pas la volonté qui délibère. Parfois il l'emporte sur cette volonté, et la met en mouvement. Parfois aussi, c'est la volonté qui l'emporte sur l'appétit... Enfin, l'appétit meut l'appétit; et c'est le cas de l'intempérance. Mais c'est toujours la partie supérieure qui, naturellement, devrait triompher (en ce conflit); et c'est elle, en définitive, qui produit le mouvement [1]. »

Avec toute raison, les interprètes ont déploré que les considérants d'ordre éthique ne sont pas mentionnés dans une œuvre consacrée à l'étude de l'âme. On reconnaîtrait cependant qu'ils sont en germe dans les passages que nous venons de rappeler.

Au surplus, jusque dans ces déclarations rapides, se laisserait pressentir une thèse fondamentale de la psychologie moderne, celle-là peut-être dont s'honore le plus l'école spiritualiste de France : le sentiment immédiat de l'empire de la volonté sur ses actes internes et la perception directe de son activité immanente à titre de cause habituelle des motions du corps et de l'effort librement déployé par l'organisme, comme principe exécutif et efficient des mouvements.

Pour Aristote, dont les docteurs ont sur ce point précisé les thèses, la volonté ne produirait pas les phénomènes de motricité par l'excitation mécanique des nerfs, mais bien par une détermination immanente dont l'effet serait, dans le corps substantiellement uni à l'âme, le déploiement des forces nerveuses desservant les centres, les muscles et les organes, dans la locomotion volontaire. L'importance de cette théorie pour concilier la loi, discutable peut-être, de la conservation de

[1] L. III, c. 1. — *Ibid.*, c. 3; 10. — *Ibid.*, c. 2; 3.

l'énergie avec les démarches du libre arbitre, se décèle d'elle-même [1].

En fin de compte, une vue unique résume toute la psychologie d'Aristote. Celle-ci est le développement de la définition qui fait de l'âme la forme substantielle, intelligente et libre d'un corps organisé, investi au préalable des conditions de structure et de forces physico-chimiques prérequises à l'évolution de la vie. Cette définition, Aristote la considérait comme parfaite : car, à la différence des descriptions et des définitions qu'il appelle « logiques et vides », elle livre à l'esprit la cause réelle ou l'essence de la chose [2]. — Nous savons le parti qu'il a tiré de cette définition.

En raison de la recrudescence de faveur qui s'attache de nos jours à l'idéologie d'Aristote, il nous convient de caractériser dans son ensemble, en terminant cette étude, l'orientation générale qu'il a donnée au problème de la certitude : la doctrine de Platon sur l'identité fondamentale de la vérité et de l'être en offre déjà les premiers linéaments, mais Aristote en a livré la formule.

Dans le traité *De l'âme,* il nomme l'intelligence « une force semblable à la lumière, déterminant, en quelque façon, les couleurs qui ne sont qu'en puissance à devenir des couleurs existant en réalité [3] ». Et, dans les *Deuxièmes Analytiques* en particulier, le maître enseigne que les premiers principes de l'intelligence relèvent de l'entendement, du fonds suprême de l'esprit : ils ne sont pas seulement évidents ou nécessaires en soi, mais ils se manifestent à la raison avec ce caractère de nécessité contraignante. A celle-ci — car telle est assurément la pensée du Stagirite — nul intellect droit ne peut se sous-

[1] Cf. la remarquable étude de M. D. Mercier : *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre,* Louvain, 1888, et les vues originales de M. J. Delboeuf sur la fixation de l'énergie dans *Le sommeil et les rêves,* p. 119, Paris, Alcan, 1885.

[2] L. II, 2; 1.

[3] L. III, c. 5; 1.

traire, comme nul œil, à l'état normal, ne saurait se dérober à la lumière du jour.

Voilà bien, comme disent les modernes, le « critère de la vérité », l'évidence foncière et ontologique, l'objective réalité des lois dernières et universelles des choses, révélée, en son irrécusable splendeur, à la raison, à l'instrument dont le rôle naturel est de la percevoir, et qui porte en soi une invincible aspiration à s'assimiler les relations *réelles* des choses. Certes, celles-ci ne se découvrent à l'intelligence que dans la mesure où l'intuition actuelle les saisit, après que l'expérience en a fourni à la conscience et aux sens les éléments empiriques. Mais, une fois que cette initiation préliminaire est achevée, commence l'œuvre propre de l'entendement; et, pour lui, le signe de la vérité est cette nécessaire évidence, qui ne devient l'attribut de la pensée que parce qu'elle inexiste, à sa façon, aux choses et *à leurs rapports réels et harmoniques*.

Ce qui recommande cette théorie, c'est sa simplicité et son caractère positif.

D'après Aristote et l'école, l'évidence, au sens propre de ce mot, n'affecte que les faits de conscience, les intuitions d'expérience, les premières notions et les principes premiers, avec les conclusions que la pensée en déduit en ses raisonnements exacts. Le domaine des vérités mixtes, en lesquelles les phénomènes de la nature se groupent par l'induction en lois générales, ne sont pas toujours susceptibles, à la rigueur, de cette certitude, souveraine parce qu'elle est définitive.

Le *doute*, les raffinements cherchés dans l'opposition et dans le divorce de l'objet d'avec le sujet n'apparaissent, dans cette doctrine, que comme un état second et accidentel de la pensée, constituée en opposition avec elle-même aussi bien qu'avec la nature.

Ainsi que le note, en une admirable étude sur la certitude, M. A. Conti[1], le doute implique, comme condition préalable,

[1] *J. Criteri della filosofia*, Prato, Guasti, 1872, t. I, p. 191.

la certitude, l'évidence des faits et des intuitions immédiates, comme le chante Dante, disciple d'Aristote et de l'école :

> Nasce per quello a guisa di rampollo
> Appiè del vero il dubbio . . . . .

Tenir, avec Kant, qu'il peut exister dans l'esprit des paralogismes naturels, c'est contredire la plus certaine, la plus universelle induction de l'expérience : ce serait poser que le plus parfait des organismes est organisé en opposition avec son instinct et avec ses tendances et ses énergies constitutives. En dehors du criticisme, tous les systèmes, en dépit de leurs divergences, s'accordent à voir dans la connaissance une synthèse de la nature et de l'esprit, une représentation des phénomènes par la pensée, et, conséquemment, une combinaison ordonnée de facteurs subjectifs et de matériaux objectifs. Après Kant, les plus sérieux d'entre les criticistes eux-mêmes continuent à restaurer sur la base de l'ordre pratique et de ses postulats notre science du moi, de l'univers et de Dieu. Ce sont là les éléments positifs de toute philosophie humaine, répondant à la tendance primordiale et innée de la raison. Les sceptiques, qui rejettent toute certitude sur ces fondamentales questions, plient la réalité au gré de leurs imaginations exclusives, au lieu de la représenter telle qu'elle se montre spontanément à tous les entendements et au sens commun des hommes. Les recherches de seconde importance peuvent offrir des obscurités insolubles, mais les objets fondamentaux de la science intéressent la destinée et la fin de notre espèce, dans leurs aspects essentiels, et ne peuvent manquer de clarté. C'est en associant, dans un éclectisme sagace et à la lumière des principes d'évidence universelle, les vues positives des esprits supérieurs, complémentaires les unes des autres pour qui sait les entendre, qu'on construirait la synthèse philosophique de l'avenir. C'est encore à Aristote que nous devons cette idée de la science, tant recommandée par Leibnitz, et, de nos jours, par Conti, Tiberghien, Ravaisson, Franck et Fouillée. La conception géniale montrant, pour la

première fois, dans le débat sur la certitude, un problème rattaché au facteur émotionnel de l'âme, aux tendances primitives de l'esprit, est du Stagirite. Il l'a esquissée avec sa manière un peu brève et impérative, mais lui-même en a fait l'application à tous les domaines de la science. Il a allié dans une unité magnifique, comme sources de certitude, l'évidence analytique, les facultés de la spontanéité, le consentement général des hommes et la tradition historique.

Dans les cas complexes, l'induction laisse très souvent une échappée ouverte aux références de l'avenir. Il en va ainsi toutes les fois que les méthodes dites de concordance et de différence, des variations concomitantes et des résidus, ne peuvent être appliquées d'une manière intégrale; et ces cas sont fréquents. La certitude, alors, n'est qu'hypothétique; et la nécessité de l'assentiment ne peut dépasser la certitude. C'est encore l'évidence qui fixe et légitime ses propres limites [1].

L'ambition et l'impatience des systèmes exclusifs doivent, en fin de compte, compter avec cette doctrine qu'elles espéraient dépasser. Les disciples des Alexandrins, de Malebranche et de Bonald, ceux de Reid et de Kant, de Gioberti et de Rosmini, pour ne parler que de ceux-là, mettent leurs critères respectifs dans l'intuition de la vérité en l'essence divine, dans le consentement universel, dans l'instinct aveugle, dans les principes innés de l'esprit, dans les idées types de la possibilité et de l'absolu. Pour justifier ces hypothèses brillantes, mais discutables et controversées, ces maîtres se sont vus obligés d'invoquer, enfin, des prémisses d'une évidence plus générale, plus primitive, réfractaires à toute controverse sensée. Eux aussi ont dû ramener leurs démonstrations aux principes de détermination interne ou d'identité et de contradiction.

Hegel a bien pu statuer, en une vue où l'équivoque nuit à l'élévation, que les contradictoires se coexistent dans l'absolu : il s'est vu contraint, au nom de l'évidence, de maintenir la

[1] Voir mon mémoire *Sur l'objectivité de la connaissance*, pp. 721 et suiv.

grande loi de l'inconcevabilité des contraires, dans le domaine de la réalité finie, seule accessible à nos vérifications. Les sceptiques ont beau jeu contre ces idéologies superbes, et ils s'en réclament pour dénier la portée de nos raisonnements. Leurs subtilités n'atteignent point la doctrine de l'école, plus modeste, moins audacieuse, mais solide et inexpugnable comme les tendances essentielles de l'esprit.

C'est encore l'esprit de la psychologie d'Aristote de poser la science comme un système *ordonné* d'intuitions et de représentations des phénomènes et de leurs *rapports réels*. Tout être est constitué sous la catégorie de *l'ordre* en vertu de ses qualités typiques, associées en synthèse dans l'espèce et dans les individus; en vertu aussi de ses relations naturelles avec les choses distinctes de lui et, enfin, avec la cause absolue [1].

De la sorte, le problème de la certitude cesse d'être une recherche de pure dialectique, pour devenir une question d'ordre humain, intéressant à la fois toutes les facultés de l'âme. Le Stagirite, qui savait les querelles des sophistes et le côté vulnérable des thèses de Platon, avait compris, le premier, la décisive importance de cette méthode, que tant d'illustres esprits devaient, après lui et même dans le lycée, méconnaître par une illusion prolongée jusqu'en nos jours. Le grand naturaliste avait constaté dans tous les êtres vivants l'infaillibilité, la légitimité des tendances irréductibles et primordiales. Chaque fois que celles-ci sont méconnues dans l'évolution des espèces, ces dernières succombent au conflit des forces antagonistes. La permanence des aspirations essentielles atteste, dès lors, l'existence de leur objet. L'uniformité des lois de la nature commande d'appliquer à l'humanité cette règle qu'on oserait nommer la plus manifeste condition de l'activité vitale et la clé de voûte de l'ordre de l'univers. Or, ce que recherche la pensée par le plus vital, par le plus impérieux

[1] Voir l'introduction à l'excellent ouvrage de A. Conti, de Florence : *Il vero nell' ordine*. Firenze, Sansoni, 1874.

de ses instincts, c'est l'assimilation des rapports réels des êtres et des phénomènes. Borner cette connaissance aux formes de l'esprit, à la combinaison des catégories mentales, ce serait contredire le sentiment historique de l'humanité. Le plus puissant maître de l'école criticiste en livre l'aveu triomphant, quand, par delà les antilogies qu'il croit rencontrer dans les constructions de la raison pure, il rétablit leur portée objective au nom des exigences de la raison pratique. Détermination des rapports de l'esprit avec la nature, l'humanité et l'absolu, et détermination des rapports des êtres entre eux ; analyse du moi et des êtres du dehors, en leur réalité propre, et synthèse du moi, de l'humanité et de l'univers, dans leur raccordement à leur cause à la fois transcendante et immanente : voilà, en son schème tout à fait général, l'essence de la philosophie. Elle est, au sens le plus élevé de ce terme, constituée par la catégorie de l'harmonie en son développement total, toujours susceptible d'une expression plus adéquate dans l'esprit et dans la vie sociale.

L'humanité n'aurait pu garder sa persuasion de la connaissance des rapports constitutifs des choses, si ceux-ci devaient absolument lui rester cachés. L'unité essentielle de la vie psychique ne permettrait pas, en ce cas, de reconstituer l'objectivité des notions de l'univers, de l'âme, de Dieu sur les postulats de la loi éthique, car les données de la volonté ne peuvent *s'opposer*, dans la personne humaine, aux intuitions et aux aspirations de l'entendement.

Selon les vues profondes de Duns Scot, de Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure, le problème de la certitude est, au premier chef, un problème anthropologique, au lieu de se voir confiné dans la sphère de la dialectique, comme les sophistes et les criticistes l'ont supposé dès l'origine, et comme l'ont accordé parfois trop facilement leurs adversaires. Il appartenait au fondateur de la psychologie positive et expérimentale de placer ce débat fondamental sur ce terrain ferme où l'ont laissé les grands docteurs et dont Krause, parmi les modernes, a montré, avec une pénétration insurpassée, les avantages et l'excellence.

C'est assez de réfléchir sur l'analyse des actes de sensation, telle que nous l'avons rencontrée dans le traité *De l'âme*, pour nous convaincre que le Stagirite a, le premier, fourni à la psychologie, en leurs linéaments rudimentaires, les lois de la perception sensible.— Des textes cités plus haut découleraient, en fait, les théorèmes suivants : 1° La sensation normale exige une disposition normale des organes ; elle constitue une rupture d'équilibre, causée par l'excitation externe dans l'organisme, et suppose la coexistence et la permanence du sens vital à toutes les sensations spéciales ; 2° le fait de sensation implique une modification du corps dans les appareils des sens ou dans le système nerveux ; 3° à toute sensation différenciée s'allie un sentiment de plaisir ou de peine ; 4° le plaisir est l'effet de l'exercice normal de la sensibilité, comme la douleur correspond à l'excès ou au défaut d'exercice de l'activité sensible ; 5° dans la sensation intervient une assimilation d'ordre intentionnel ou psychique de l'objet ou de la propriété par le sujet ; 6° pour devenir consciente, la sensation demande une intensité et une durée déterminées ; 7° l'habitude affine la faculté de sentir, à condition que l'attention ne soit pas absente de l'acte et que l'organe ne soit pas lésé ou affaibli par la sensation ; en cette dernière hypothèse, l'habitude oblitère plutôt la sensibilité. En ajoutant à ces lois le contrôle de l'expérimentation, les modernes ont démontré, en outre, que l'émotivité organique s'accuse dès la vie fœtale et que les premiers linéaments de la conscience doivent être cherchés dans la sensation, perception tout à fait rudimentaire du bien-être ou du malaise corporel, vaguement appréhendé et représenté avec une netteté croissante au moi. Il y a une constante proportionnelle dans le rapport de la sensation à l'excitation, et cette constante est telle que la sensation croît en raison arithmétique quand l'excitation croît en raison géométrique : ce qui autoriserait à conclure que les différentielles de sensation, jugées telles au sens intime, correspondent à des accroissements d'excitation proportionnels à l'excitation primitive. Toute modification du système nerveux reproduit, ou peut reproduire, les sensations internes

et externes, correspondantes à une semblable modification. Une sensation ainsi renouvelée peut entraîner tout le cycle concomitant de sensations; les causes de cette reproduction sont surtout la contiguïté dans le temps et dans l'espace, la ressemblance ou l'opposition des impressions, la renaissance d'états internes auxquels, jadis, ont coexisté des perceptions semblables ou opposées. La durée de permanence des sensations ainsi reproduites est proportionnelle à leur intensité primitive, et en raison inverse du nombre de perceptions autrefois présentes dans le champ de la conscience. Les démarches des êtres sensibles se règlent sur la somme de plaisir organique que ces actions leur font éprouver et sur le plus grand degré de facilité d'exercice de leurs organes.

La sensation s'atténue, s'affaiblit, en raison de sa durée et de sa vivacité; elle finit par devenir inappréciable, inconsciente, quand la rupture d'équilibre de l'organisme a cessé, soit par l'augmentation réactionnelle du mouvement interne, soit par la diminution du mouvement externe ou de l'excitation. La vivacité des sensations dépend, pour une grande part, des conditions organiques, et non pas simplement de l'intensité de l'excitation. On citerait surtout, à cet égard, le travail physiologique nécessité par l'accommodation des organes et l'épuisement de la force nerveuse. L'excitation a des limites au delà desquelles l'équilibre dit de tension est rompu, et substitue la douleur à la sensation. Les sensations sont dites *positives* quand la différence entre la force interne et la force excitatrice externe est à l'avantage de cette dernière; les sensations seraient appelées *négatives* dans le cas opposé [1]; de la sorte, « la sensation est accompagnée d'un sentiment de malaise ou de bien-être, de fatigue ou de relâchement, de douleur ou de plaisir, suivant que l'on se rapproche ou que l'on s'éloigne de la limite de l'épuisement total, ou que l'on s'éloigne ou se rapproche de la position *d'équilibre naturel* [2] ».

[1] Delboeuf, *Théorie de la sensibilité*, p. 177.

[2] Id., *ibid.* Voir le développement de ces lois dans l'ouvrage précité.

Ces lois, formulées par nos contemporains, se trouvent partiellement en germe dans la théorie péripatéticienne de la sensation; toutes sont rigoureusement conformes à l'esprit de la psychologie d'Aristote.

C'est d'une main aussi sûre, nous l'avons entendu, que celui-ci a marqué les caractères propres de la perception intellectuelle. Indiquons-les seulement.

Ce sont, avant tout, l'abstraction spontanée ou le dégagement du type spécifique des notions universelles et des principes des attributs corporels et contingents; l'indépendance des actes intelligibles à l'égard des conditions corporelles et concrètes, bien qu'elles trouvent en celles-ci leurs matériaux et leur point de départ; l'identité générale des aperceptions de la raison pure, s'opposant à l'impression variable des sensations, et la fatigue, la souffrance résultant des excitations organiques prolongées, mises en regard de l'acuité croissante de la pensée, en ses investigations les plus ardentes; la circonscription des sensations à la sphère de l'utilité et du plaisir et l'universalité, la transcendance des lois, des vérités et des sentiments désintéressés du vrai, du beau, du bon, embrassant dans toute son universalité l'être comme objet de science, d'admiration esthétique et d'appétition volontaire, avec tout le cycle de pensées et d'émotions altruistes et immatérielles dérivées de ces principes, convergeant tous, d'une façon éminente, dans l'idée de l'infini personnel et vivant, cause motrice, exemplaire et finale de tous les mondes et de tous les êtres : tels seraient les facteurs principaux du monde idéal et ses titres de supériorité à l'égard du domaine de la sensation.

En laissant à part les considérants dialectiques étrangers à la psychologie pure, ajoutons à ces éléments la nature des idées et leur manifeste contraignance à l'égard de notre esprit, qu'elles disciplinent et dominent comme des normes despotiques et objectives, universelles, nécessaires, éternelles à leur manière, sans constituer pour cela des modes de l'être absolu, le sentiment inné, bientôt confirmé par la réflexion, de la concordance des perceptions sensibles et des notions intelli-

gibles avec les êtres eux-mêmes, en raison de *matière* et de *forme*, d'éléments empiriques et de symboles et de lois idéales de nos connaissances.

Tous ces points de doctrine ont été définitivement inscrits dans la psychologie par Aristote. Nous ne savons pas les informations qu'ont pu lui fournir à cet égard le *Sankhya* et le *Nyaya*, aussi bien que la *Dialectique* de Platon, supérieure, par certains côtés, à l'idéologie du Stagirite. Avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, toutefois, reconnaissons qu'il lui reste l'honneur d'avoir donné à ces détails une ordonnance plus ferme et une ordonnance dialectique qui compensèrent, jusqu'à un certain point, les défauts graves de sa synthèse.

Il faut, enfin, le répéter avec d'autant plus d'insistance que ce point de vue a été trop souvent négligé par les disciples mêmes du maître : celui-ci a fait leur part prépondérante aux facteurs intuitifs de la connaissance. On resterait dans l'esprit d'Aristote, et l'on signalerait du même coup le point de départ et les bases de toute psychologie positive, en posant : 1° l'intuition indistincte et implicite ou habituelle du moi, synthèse du corps organisé et de l'âme qui en est la forme substantielle; 2° l'intuition des actes psychiques, — sensations, sentiments, pensées, volitions, — sans pour cela identifier cette intuition des phénomènes mentaux avec celle de la substance de l'âme dont ils sont l'émanation, et sans faire de cette substance et de la vie essentielle de l'esprit l'objet d'une connaissance actuelle, immédiate et distincte; 3° l'intuition intellectuelle et habituelle des concepts primitifs et des premiers principes, sans professer en rien l'innéité réelle de ces notions et de ces vérités. — Malgré l'incurie de leur époque dans l'ordonnance organique de la science, saint Thomas et saint Bonaventure ont signalé avec insistance ces facteurs intuitifs de la connaissance [1]. Duns Scot les envisage comme les termes d'une science positive et propre, au rebours de ceux qui en font l'objet d'une notion négative et purement analogique.

[1] Voir en particulier A. Castelein, *Psychologie*, pp. 124-125, 275. Namur, Delvaux, 1890. — S. Th., I, q. 80, a. 5.

Assez généralement les modernes assignent comme facteur immédiat du concept ou de l'idée du moi un élément dynamique et émotionnel qu'ils s'accordent, sans trop s'expliquer là-dessus, à situer dans la sphère de la spontanéité. L'école franciscaine a préludé avec éclat à cette théorie [1]. Mais c'est assez de se souvenir de la thèse d'Aristote sur la tendance primitive de chaque faculté sur « le désirable mouvant l'intelligence » pour retrouver dans le péripatétisme le germe de cette vue dont l'importance se révèle chaque jour davantage. Elle présente l'avantage de faire la part au facteur spontané de l'organisme psychique, au lieu d'interpréter ce dernier d'une façon purement formelle et mécanique, comme on l'a pu reprocher à certains psychologistes.

La volonté est, par excellence, la faculté immanente. Elle s'atteint elle-même en ses décisions, comme cause substantielle déterminant ses actes. « D'où viennent, demande M. Rabier, ces idées de pouvoir, de faculté, d'activité créatrice, si nous n'avons aucune expérience de ces choses? En fait, maintenant, il est certain que le désir et la volonté nous offrent tous les moyens de faire cette expérience. »

Cela est très bien raisonné. Mais toutes les facultés offrent à leur façon un élément en lequel se retrouve un facteur spontané émotionnel ou « volontaire », selon le langage consacré aujourd'hui en dépit de son ambiguïté; et ce facteur est objet d'expérience et d'intuition immédiate. C'est précisément la puissance, l'énergie, l'activité interne envisagée avec sa tendance innée à entrer en acte sous les excitations appropriées et incessantes de l'âme et des agents physiques. Cette tendance spontanée s'atteint avec la puissance même qu'elle conditionne comme un seul tout, comme cause préalable aux actes particuliers, comme apte à leur survivre et, en

[1] Voir les savants commentaires du P. Marcellino de Civezza sur le *Breviloq. in Lib. sent.* de Gérard de Prato, pp. 257-310, 343-368; et les éclaircissements du P. Domenichelli sur le traité *De l'âme* de Jean de la Rochelle, pp. 465-533.

ce sens, soustraite à la catégorie du moment actuel. — Sans doute, l'opération de la volonté est, avant tout, immanente, et sous ce rapport elle est appréhendée d'une manière plus totalement immédiate que l'acte des facultés dont l'objet se trouve en dehors de celles-ci. Seulement, en raison de leur tendance vive et aussi de l'effort de l'attention enveloppée dans toutes ses démarches psychiques, la volonté entre pour une part notable dans chacune de celles-ci.

Là s'ouvre le domaine de la tendance, de l'appétition innée et spécifique (*appetitus innatus*), et là encore serait situé le confluent de la puissance et de l'acte, de la spontanéité volontaire et de la réflexion. Ces deux facteurs avaient été mis à la base des processus physiologiques par Aristote et les docteurs.

Ce serait tomber, à propos de cette doctrine féconde, dans une exagération qui la rendrait stérile, que de borner l'enquête métaphysique aux processus volontaires, sous le prétexte que sur ce terrain seulement l'esprit se voit en présence d'une causalité immédiatement subordonnée à ses déterminations. L'investigation philosophique doit s'étendre à tous les actes de l'énergie consciente, à toutes les déductions tirées des vérités nécessaires par un raisonnement légitime. Voilà ce qu'atteste l'inclination innée de l'intelligence elle-même, qui est précisément le facteur émotionnel et irréductible de cette faculté. La réflexion confirme ce naturel verdict en établissant le rapport évident, et en ce sens absolu, des conclusions d'ordre intelligible avec leurs principes et l'objectivité générale de nos connaissances sensibles et rationnelles, mise dans une clarté nouvelle par les procédés de la psychophysique. Ce serait forfaire à la bonne méthode d'accepter la portée des faits de la spontanéité émotive et volontaire dans la sphère des phénomènes éthiques et de récuser l'aspiration la plus despotique de l'esprit, sa tendance à pénétrer, en des limites que l'esprit lui-même sanctionne, les rapports *réels* des êtres par delà les éléments de la perception subjective.

L'aperception immédiate de l'activité spontanée et de la tendance innée des facultés ouvre une échappée sur la vie

essentielle de l'âme, antérieure en nature, comme virtualité fondamentale, à tous les actes particuliers, et se révélant à l'esprit comme une cause permanente, autonome et maîtresse de soi, comme une substance dont les déterminations successives et fragmentaires n'épuisent point l'énergie interne. Les chefs de l'école phénoméniste reconnaissent absolument la réalité des faits positifs, lorsqu'ils prononcent que l'intuition immédiate ne porte que sur des faits, non sur des énergies et sur des tendances. Nous avons une conscience aussi claire de notre pouvoir permanent de vouloir, de sentir, de penser, que des faits de jugement, de sensation, de libre détermination.

Cette doctrine de la priorité de l'émotivité et du sentiment sur les concepts et les démarches de la raison, dans l'évolution de la personnalité, serait confirmée par les expériences de la psycho-physiologie moderne. La sensibilité affective, les tendances générales de l'instinct entrent les premières en éveil, dès les commencements obscurs de la vie, et elles persistent les dernières. Dans les cas de désagrégation du moi, dans l'amnésie, M. Ribot montre que les acquisitions intellectuelles, de formation postérieure, se perdent d'abord, passent par les phases d'un effacement parallèle à la marche de l'atrophie envahissant l'écorce du cerveau et la substance blanche, et provoquant peu à peu la dégénérescence des cellules, des capillaires et des tubes nerveux. Les facultés affectives luttent avec une ténacité incomparablement plus prolongée contre l'anémie du système [1].

Amendant en cela la première édition de ses *Essais sur la philosophie d'Hamilton*, avec une franchise digne d'un si puissant esprit, Stuart Mill accorde que s'il est possible de réduire les forces matérielles à l'agrégat de leurs manifestations, il n'est pas permis de résoudre le moi dans la somme de ses impressions successives, et qu'il faut, outre celles-ci, lui reconnaître la permanence. M. Herbert Spencer ne différerait pas autant qu'on se l'imagine de Stuart Mill sur ce point

[1] *Désordres généraux de la mémoire.* Rev. philosoph., août 1880.

essentiel. Au sceptique décomposant le moi en ses états internes, le maître demande comment il peut regarder ces états comme *ses* impressions, comme *ses* idées. On ne répondra jamais rien de sérieux à Stuart Mill et à l'illustre auteur des *Premiers principes*. Mais ces maîtres, et il nous convient d'insister sur ce point, ne montreront jamais non plus comment des impressions successives arriveront à se consolider en sujet conscient, s'il n'existait pour les apercevoir et les concentrer une force synthétique, en un mot si elles ne convergeaient au foyer perspectif de cette conscience qu'elles seraient elles-mêmes chargées de constituer. Voilà le talon d'Achille de l'associationisme radical. On s'étonnerait de voir de tels penseurs le laisser à découvert, si les habitudes de l'esprit et les préjugés d'école n'étaient pour le génie lui-même une entrave mortelle souvent insupérable. Dans le cas présent, nous relevons uniquement l'unité synthétique et permanente que les chefs des phénoménistes reconnaissent au moi, et où nous mettons la démonstration triomphante de sa substantialité. Contrairement encore aux vues de Stuart Mill, le moi est « prophétique » quant à ses actes, puisqu'il a conscience de son pouvoir permanent de les poser. Celle-ci se manifeste d'abord dans sa tendance innée, générale et vague au début, puis déterminée par ses applications premières, ensuite par l'expérience dont la mémoire lui garantit la portée dans la concurrence des conditions semblables. Aussi retournerions-nous, à ce sujet, la formule de M. Fouillée : selon lui, le premier élément dynamique est l'action, le second serait la puissance ; à notre avis, le facteur primitif de l'action elle-même est la puissance, et la tendance est, en rigueur, le médiateur entre la puissance et l'acte. C'est encore l'enseignement d'Aristote et de l'école. Nous ne conclurions pas absolument avec l'éminent psychologue que l'essence dynamique et irréductible de l'esprit est dans la volonté ; nous tiendrions qu'elle est dans la tendance, complément de la puissance, indistincte de celle-ci et facteur primitif de tous les actes des facultés diverses. Cette vue respecte, d'une part, dans les développement de l'évolution mentale, la primauté logique

de l'intelligence sur la volonté, et, d'autre part, associe au mécanisme intellectuel lui-même un coefficient d'ordre pratique, comme l'avaient fait déjà Aristote et les docteurs.

En tenant compte de tous ces facteurs relevés au cours de ces essais, on aperçoit, avec les qualités incomparables de la psychologie d'Aristote, les progrès d'ensemble réalisés par les docteurs et par les modernes dans la construction même de cette discipline. Ceux-ci ont fixé dans l'intuition synthétique et habituelle du moi le point de départ de la science générale, la base des analyses ultérieures. Tour à tour ils ont montré la fin, l'organe et la forme de la science dans la connaissance certaine et objective, dans les méthodes d'analyse et de synthèse, d'ordre sensible et d'ordre idéal, conditionnées par les tendances complexes et par la dialectique immanente de l'esprit comme par les références multiples de l'observation et de l'expérience, enfin, dans la construction du système de la connaissance ou de l'ensemble organique des vérités concernant le moi en sa double nature et en ses rapports essentiels avec Dieu ou l'absolu, avec l'humanité et avec la nature.

Après avoir mis dans l'intuition du moi le *point d'appui* et la base vivante et positive de la recherche et des notions scientifiques, ils ont, dès le début, rattaché toute la hiérarchie des êtres à leur *principe,* qui est l'infini, la cause efficiente, finale et exemplaire, à la fois transcendante et immanente des êtres. Ils ont tout ensemble considéré l'infini dans ses rapports avec les êtres finis et dans sa nature et sa perfection propre. C'est le double procédé de Jean de la Rochelle et de saint Thomas dans ses deux *Sommes*, aussi bien que d'Albert le Grand, d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Duns Scot. Dans cette construction même, ils ont défini l'essence et le but de la philosophie, en la posant comme la science des lois les plus générales de la réalité et de l'esprit, et en contrôlant cette définition par l'exposé critique des grands systèmes de la science générale, envisagée dans ses thèses spéculatives et dans ses applications aux problèmes de la nature et de l'existence sociale en ses départements multiples. Cette recherche

comprend, dès lors, l'anthropologie fondamentale, la théodicée, la psychologie dont la logique et la morale sont des parties d'application, la métaphysique, l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire. Le nom de philosophie élémentaire a été donné à la partie analytique embrassant les divers objets de la science générale en eux-mêmes. L'étude ultérieure de ceux-ci, envisagés aussi dans leurs rapports synthétiques avec leur principe ou avec leur cause absolue, a été appelée philosophie supérieure.

Cette ordonnance de la philosophie, dans sa totalité et son harmonie, est l'œuvre des docteurs et, plus spécialement, des maîtres modernes. Dans sa *Métaphysique* et dans l'*Éthique à Nicomaque,* Aristote en avait fourni les principaux traits. Nul penseur n'a conçu la systématisation de la science générale avec autant de rigueur que Krause, incomparablement supérieur à Kant pour l'orientation complète des problèmes, et beaucoup plus rapproché qu'on ne se l'imagine d'habitude des thèses péripatéticiennes, malgré des divergences d'extrême gravité [1].

Il est temps de nous le demander : Qu'a-t-il manqué au traité *De l'âme* pour constituer une œuvre tout à fait achevée? C'est d'avoir dégagé plus nettement des autres points de doctrine le fait de la présence de l'esprit à lui-même, à titre d'intelligible fondamental, en lequel le sujet et l'objet se coexistent dans la clarté de l'intuition immédiate et de l'analyse, et servent de point d'appui à toutes les déductions de la raison, à la fixation des vérités premières de l'entendement aussi bien qu'à la détermination des rapports du moi humain avec les autres êtres vivants, avec les forces de la nature, avec la cause absolue. Aristote a connu cette loi, posée déjà par Platon.

Le sentiment de l'intimité consciente est au fond de tous ses raisonnements, sans qu'il le formule d'une manière expresse. A peu près comme dans le *Pompée* de Corneille, le grand homme

[1] Cf. G. Tiberghien, *Introduction à la philosophie. Préparation à la métaphysique.* Bruxelles, Mayolez, 1880. — J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* surtout t. I et III.

est l'âme de toute la tragédie sans s'y montrer. Mais ce qui est un mérite pour le poète devient une cause de malentendu dans le traité classique. Nous avons entendu le Stagirite répéter que l'esprit est une réalité intelligible; il n'a pas assez mis en relief cette intelligibilité spéciale. Il n'a pas insisté suffisamment sur la loi première de toute psychologie, énoncée par saint Thomas : « Le sujet pensant a perception de son âme, de sa vie, de son être, par le fait qu'il s'atteint dans ses sensations, dans ses actes d'intelligence et dans l'exercice des autres actes vitaux [1] ». Le défaut capital de la noétique aristotélicienne est de n'avoir pas rappelé assez cet événement primordial si bien exprimé encore par un péripatéticien récent, M. P. Vallet, lorsque, à propos du texte précité, il écrit que le docteur y « enseigne que le moi connaît immédiatement ses propres actes par une vue directe, et que, du même coup, il se saisit lui-même comme le principe et le sujet de ses opérations [2] ».

Aristote qui, dans l'Organon, a scruté sous toutes ses faces le mécanisme de la pensée, ne s'est pas au même degré préoccupé de mettre hors d'atteinte la base de l'organisme scientifique tout entier. Cette surabondance dans les questions de logique formelle et cette incurie à l'égard de l'ordonnance génétique des problèmes ont été relevées plus d'une fois chez d'autres maîtres. Il semblerait que l'esprit se laisse volontiers absorber à l'investigation de ses procédés dialectiques, sans se soucier de reconnaître le foyer d'où émanent et en lequel convergent ces manifestations. C'est le cas pour Stuart Mill, pour Hamilton, pour Hégel ; ç'a été le cas pour Aristote. Après François Bacon, après Suarez, des hommes les plus versés dans la critique de l'antiquité, M. H. Martin, de Rennes, a déploré, il y a longtemps déjà, ce manque de rigueur. Il était deux fois fâcheux chez le législateur du raisonnement, après l'avènement de la *Dialectique* de Platon surtout, dont l'idéa-

[1] *Qq. disp. de mente,* a. 8.
[2] *Le kantisme et le positivisme,* p. 27.

lisme extrême n'en assignait pas moins à la conscience un rang d'élite dans l'enquête psychologique[1].

L'habitude de mettre à la base des problèmes un principe spéculatif, une loi métaphysique, isolée des faits internes, brouille, lasse la pensée. On opinerait volontiers que dans ses leçons ou dans des ouvrages maintenant perdus, Aristote s'était expliqué sur ces préliminaires. Au traité *De l'âme,* lui-même cite les *Études faites en commun,* les livres *De l'action et de la passion, De la nourriture, Du bien ou de la philosophie.* Peut-être, en ces écrits, aurions-nous rencontré ces informations. Ce n'est là qu'une conjecture, mais elle paraît plausible. Ce serait assez de parcourir les notes du commentaire de M. Barthélemy Saint-Hilaire, résumant tous les autres, pour se convaincre des hésitations, des doutes assaillant à tout moment les interprètes, et des plaintes qu'arrachent à des critiques comme Alexandre d'Aphrodise, Philopon, saint Thomas et Averroès, comme Suarez, Tolet et les Coïmbrais, comme Treudelenbourg, Bonnitz, Swegler, Brentano et l'illustre Doyen de l'Institut de France après tous les autres, l'incohérence des textes, l'absence de liaison des idées, les redondances gênantes, les divisions inadéquates. L'autorité d'Aristote perpétua ces ombres, grâce surtout à la mode des gloses, commentant le texte, et, presque toujours, cherchant à le légitimer autant qu'à l'éclaircir. Les traités originaux, « Disputes, *Quodlibeta* ou mélanges » des docteurs du XIIIe siècle et de leurs disciples illustres, ne surent porter un remède complet au mal.

Ces essais constituaient parfois des travaux de première valeur : des arbitres comme Leibnitz et M. Hauréau, Jourdain, Ravaisson en sont convenus. N'importe ! leur mérite s'est vu atténué par les inepties des commentateurs indignes.

D'elle-même la glose invite à la justification de la lettre; et pour celle-ci, presque fatalement, on oublie l'esprit qui seul peut la vivifier; pour elle, on néglige le fonds des problèmes.

[1] *Philosophie spiritualiste de la nature.*

N'était-ce pas Platon, Aristote, surtout, qu'on commentait? L'exégète restait dans son rôle, semblait-il, en montrant que l'auteur n'était obscur qu'en apparence, que les passages réputés ténébreux ou déboîtés s'enchaînaient assez bien, en définitive, que la solution sortait des prémisses le plus naturellement du monde. Pour la plèbe des régents, assez peu en état de philosopher eux-mêmes, quelle joie de s'étendre sur une pensée toute trouvée, de rendre accessibles les idées du maître des maîtres! A ces parasites de l'esprit, le texte dont ils vivaient béatement ne doit-il pas paraître une chose sacrée, immuable, et qu'au besoin ils auraient défendue contre l'auteur lui-même, comme ces janissaires du grand seigneur prétendant garantir ses droits dans la servitude qu'ils lui imposaient?

Nous permettrait-on de le dire à présent? En conscience, nous n'oserions répéter qu'avec les réserves faites, après le savant interprète des *Opuscules* : « L'ordre et la régularité n'ont jamais été portés plus loin; et c'est l'ordre qui fait la véritable et solide clarté dans les sciences plus encore que dans la philosophie. C'est par là qu'Aristote mérita d'être, au moyen âge, le précepteur de l'esprit humain [1]. » Ceci serait vrai de l'*Organon*, de la *Métaphysique*, de la *Morale* à Nicomaque et des cadres généraux des problèmes psychologiques, de ceux-là surtout qu'on agiterait aujourd'hui en psycho-physiologie. Dans ce domaine immense le philosophe est sans rival. Nul, en fait, ne convient avec plus de sincérité des tares de méthode du Stagirite que M. Barthélemy Saint-Hilaire. Ce n'est que d'une manière un peu restreinte que l'on reprendrait ces autres éloges : « La forme du péripatétisme a fait son triomphe et son utilité autant que ses doctrines. Cette forme est austère, mais la science peut l'être ; cette forme est impérieuse même, mais elle recouvre une pensée digne du commandement. » Ce n'est pas son austérité de langage que l'on reprocherait au maître. Cette austérité charme partout où elle se trouve unie à la

[1] Introd. aux *Opuscules* d'Aristote, p. LI.

clarté, et, chez ses grands interprètes, chez Albert le Grand, chez saint Thomas surtout, cette sévérité fière et nue enchante. Ce que l'équitable critique note à regret dans l'œuvre aristotélicienne, c'est le manque d'harmonie dans la composition, c'est la sécheresse, l'obscurité, parfois, en une œuvre où l'on eût souhaité retrouver la vivante évolution des énergies psychiques dans leur unité si belle. Aussi M. Barthélemy Saint-Hilaire en arrive lui-même, plus sévère que nous n'oserions l'être, à dénoncer « cette grave lacune du péripatétisme qui a bien pu reconnaître l'unité dans l'univers, mais qui n'a pas su la comprendre dans l'esprit humain et qui n'a point rattaché à un centre commun la psychologie, la logique, la moralité et la théodicée [1] ». On ne se souvient pas assez, peut-être, de cette sentence, à l'heure actuelle, quand il est question du traité *De l'âme* et des problèmes qui y sont abordés. L'intellectualisme et l'extériorisme outrés de la méthode seraient justement notés comme la tâche principale de la psychologie d'Aristote.

Les clartés complémentaires du traité *De l'âme* doivent être empruntées, non sans labeur, à la *Métaphysique*, à l'*Éthique*, aux *Opuscules*. Des thèses essentielles ont paru obscures aux plus fervents interprètes. Seules, les conceptions édifiées avec art, mettant dans tout son jour le rapport des parties diverses avec l'idée maîtresse, apportent à l'âme humaine la jouissance de la beauté, cette « fois libre et désintéressée », comme l'appellera Kant. A cette proportion harmonieuse dans la vérité ne sauraient suppléer ni la vigueur, ni la finesse, ni les garanties multiples d'un savoir embrassant toutes les sciences. Platon fut un artiste sans égal ; mais il a écrit des *Dialogues*, et jusque dans ces compositions vantées dont on a pu dire qu'il a emporté le secret, la démonstration proprement dite affecte plus d'une fois des allures choquantes au goût difficile de l'homme d'aujourd'hui. Le maître de Stagire n'était pas Athénien comme Platon : le génie macédonien s'est toujours distingué, au sein de la culture hellène, par ce je ne sais quoi de

[1] *Ibid.*, p. LIII.

sec, d'altier, de raide qu'on retrouve dans toutes les œuvres d'Aristote. Issus d'un Héraclide, mais longtemps en guerre avec les Thraces, avec les Illyriens, avec les Épirotes, les Macédoniens virent une demi-barbarie peser sur eux jusque vers l'époque de Philippe.

Aristote, d'ailleurs, en eût-il eu le dessein, n'aurait pu donner à ses travaux leur suprême couronnement. Ce n'est qu'à cinquante ans qu'il commença, dit-on, à écrire, toujours absorbé par ses études de science comparée, par l'éducation d'Alexandre et, enfin, par les soucis de la vie politique, médiocre inspiratrice de l'art, en ce temps-là comme en nos jours. La mort le surprit à l'âge de soixante-deux ans. En quel état de confusion sont parvenus à la postérité, qui, longtemps, ne s'en douta guère, ces livres sur lesquels devaient pâlir tant de générations! Combien de mutilations ils auront subies!

A propos du génie le plus vaste de l'antiquité, il est bon de se convaincre que les plus puissants penseurs ne possèdent qu'un contingent limité d'idées personnelles. Nul n'a fait pénétrer dans la science autant de principes généraux qu'Aristote, et, de ces principes, pas un seul n'a été frappé jusqu'ici d'une proscription sans appel. Il les a revêtus d'une forme systématique, revisable dans ses détails, souvent incomplète et parfois vicieuse, mais définitive dans toutes ses parties maîtresses. La sévérité didactique de ces enseignements leur a assuré, dès l'origine et à chaque période de restauration, l'empire des écoles publiques. Tout cela, n'est-ce pas assez pour expliquer, pour justifier la renommée du philosophe? Faut-il résumer de haut cet enseignement? Aristote a décrit, le premier, les conditions formelles de la pensée dans le monument grandiose de l'*Organon,* et il a fixé sur la plupart des points les préceptes complexes de la logique. La théorie de l'appréhension simple, du jugement et de ses expressions multiples, du syllogisme démonstratif ou parfait, les règles de l'induction, les normes de la sophistique, il les a traitées avec une solidité, une largeur, une clarté que tous les critiques ont acclamées,

Par un exemple unique de fécondité littéraire, à côté de ce

monument immortel, le Stagirite a su élever celui de sa *Métaphysique*. Cette discipline, c'est lui aussi qui l'a organisée en la constituant de toutes pièces et en lui donnant la physionomie qu'elle devait garder dans la suite. Les principes de l'être avaient, sans contredit, apparu à ses prédécesseurs ; sans précurseur en cela, il entreprit, sur une échelle aussi vaste que le sujet, l'analyse des concepts suprêmes. Pour bien l'entendre, il ne faudrait pas séparer l'ontologie d'Aristote du traité *De l'âme*. Fidèle à sa vue la plus profonde, au frontispice de son œuvre, il rattache l'enquête sur les choses idéales à l'instinctive et primordiale aspiration de l'esprit, *fait pour connaître*, pour statuer les rapports *réels* des phénomènes et des causes. Il détermine la nature propre de la philosophie première, de la métaphysique, en montrant que l'objet de cette science est l'universel, le nécessaire, l'absolu, et excellemment les principes irréductibles des êtres et de la raison. Il établit sa méthode, qui est la déduction.

L'universel, comme tel, dépasse la sensation et ne relève que de la pensée. Mais pour l'esprit de l'homme, synthèse de matière et d'esprit, la formation des concepts requiert l'expérience : et là se présente le rôle de l'induction dans les recherches métaphysiques. Aristote en trace les lois essentielles avec une concision qui n'omet rien de nécessaire.

Il prouve ensuite que la vérité de l'être précède la vérité de la science et que l'objectivité de celle-ci repose à la fois sur la nature représentative et assimilatrice de l'entendement et sur les caractères internes de la réalité, des phénomènes sensibles, contrôlés par l'observation, aussi bien que sur les lois intelligibles, en leur évidente nécessité et leur contraignance sans exceptions. Malgré sa réserve excessive en ce sujet, dans le fonds de l'esprit conscient, il entrevoit les lois dernières de l'ordre général, perçues d'abord d'une manière indéterminée et confuse, dans la présence habituelle de la raison à elle-même, avant de devenir le terme d'une analyse explicite et d'une connaissance actuelle.

L'être réel apparaît ainsi comme la source et la règle de

l'évolution, au rebours de la philosophie moniste d'Héraclite, plaçant le point de départ du développement des choses dans la confuse virtualité du devenir ; à la différence aussi des vues de Platon ne reconnaissant de certitude et de réalité foncières qu'aux types suprasensibles des choses.

Aristote formule ensuite la doctrine des causes : son analyse se porte, tour à tour, sur la cause matérielle, principe potentiel et déterminable, principe des êtres, sur la cause efficiente, sur la cause finale et sur la cause formelle, identique à l'essence des choses. Ses thèses sur ces éléments de la science sont demeurées classiques. Au cours de ces enquêtes, le philosophe consacre une étude approfondie aux notions de l'acte et de la puissance, dans leurs rythmes divers de perfection, aux concepts de la substance, de l'accident et des diverses catégories envisagées, cette fois, sous leur aspect objectif.

Le triomphe d'Aristote en ces débats, c'est son enseignement sur la cause efficiente et sur la cause finale. Les relations de proportion et d'opposition de l'agent et du patient, la contenance éminente de l'effet dans l'agent, la distinction des causes tirée de leur mode d'action, l'unité définitive de l'être réel et sa dépendance à l'égard de la matière et de la forme, le cycle du changement ou du mouvement, et la permanence de la matière au sein de ses transformations, la conciliation de l'unité et de la multiplicité dans le composé, les divers genres de finalité et leur rapport avec le bien objectif ou la perfection immanente des choses, la nature des causes accidentelles et du hasard, et celle des causes dites instrumentales, le raccordement de tous ces considérants au principe fondamental de détermination : voilà, à vol d'oiseau, le plan que s'est tracé Aristote et qu'il a su réaliser.

Parti, en son enquête, de la tendance innée de l'esprit vers le vrai, il termine son œuvre en rattachant la métaphysique, et la science entière avec elle, à la cause infinie, au premier moteur, immobile lui-même, en lequel il montre l'objet et le terme par excellence de la connaissance de l'être, le terme des aspirations de la raison.

Les trois bases de *morale* du Stagirite consacrent, dans le même esprit, les préceptes de la conduite pratique et les lois de l'Éthique, en leurs traits généraux.

Avec des accents qui rappellent une déclaration analogue d'Herbert Spencer, au seuil de sa morale, Aristote prononce que la nature des actes humains doit préoccuper au plus haut degré le philosophe. Fidèle à l'esprit de sa doctrine, fidèle à la nature, le grand homme avait compris que l'enquête sur les sens de nos actions, sur la destinée et le devoir, devait s'édifier sur les attributs reconnus de l'âme. Avec la fermeté de vues qui lui fait éviter les extrêmes dans les constructions théoriques, comme il le recommande dans la conduite de la vie, il n'en consacre pas moins bien que Kant le caractère absolu du bien en soi, mais sans décréter avec l'illustre critique que peut-être jamais acte pleinement vertueux ne fut réalisé sur la terre. On l'a blâmé d'avoir subordonné la morale à la politique; il serait peut-être exact de dire qu'il a pressenti l'identité foncière de ces deux disciplines, bien que son langage reste assez obscur là-dessus. S'il se sépare de Platon sur l'idée suprême du bien, c'est en donnant à son maître des louanges dignes de lui. Dans son Introduction à l'*Éthique à Nicomaque,* M. Barthélemy Saint-Hilaire a justement reproché à Kant d'avoir repoussé la psychologie des bases de la morale : ce grave défaut, que ne compensent qu'à demi les autres mérites de la *Critique de la raison pratique,* Aristote s'en est gardé en un temps où la voie de la science des mœurs était à peine frayée. — A notre avis, l'*Éthique à Nicomaque* serait l'œuvre la mieux achevée du maître. Sur ce terrain, le sentiment des tendances immédiates de la conscience humaine l'a préservé, en une large mesure, de cet intellectualisme dont, ailleurs, s'est à l'excès éprise sa méthode. La juste tolérance en une matière ouverte à mille débats, la finesse, la modestie de ce vaste esprit éclatent à chaque page. Il note l'impossibilité d'égaler sur ce terrain les démonstrations rigoureuses des mathématiques et relève la part laissée à la libre discussion, avec la nécessité de partir de faits absolument notoires, afin d'arriver

par eux aux principes, avec le souci de déterminer chaque problème d'après sa méthode propre. Selon des interprètes graves, Aristote aurait fait du bonheur la fin suprême de nos actions. Seulement, ce bonheur est pour lui la libre réalisation de l'activité humaine, en sa totale harmonie. C'est, avant tout le reste, l'avènement du règne de la raison et de la conscience. Les biens matériels n'interviennent, en cette ordonnance, à titre de fins, que dans leur subordination à la loi de l'équité et comme compléments habituels du bonheur. Dans ses considérants sur « le bien en soi », ou l'activité dirigée par la vertu et poursuivie exclusivement pour elle-même ; sur l'honnêteté indispensable aux législateurs de la morale comme aux chefs des cités et des états; sur l'éducation des sentiments de plaisir et de peine éthique ou de la paix intérieure et des remords ; sur les facteurs des actes libres, dans ces pages qu'on appellerait presque à tous égards définitives, l'observation sagace des mobiles secrets du cœur se révèle dans un relief éclatant. Signalons encore les conditions des actes responsables, énumérées de main de maître : rectitude d'intention, positive volition de l'action, persévérance dans cette double disposition, au moins durant la majeure partie de l'existence ; la description du ravissement intime que donne au juste l'exercice des plus pénibles vertus ; — car « une hirondelle ne fait pas le printemps pas plus qu'un beau jour [1] » ; — l'universelle prédestination de tous les hommes à cette félicité supérieure, même sans attendre la vie à venir, deux fois affirmée [2], en ses déclarations pratiques, sans aucune espèce d'incertitude, avec la sécurité et l'invincible assurance de l'homme de bien, éprouvé mais « carré par la base, incapable de commettre jamais aucune action mauvaise et digne de blâme ». Aristote parle avec une clarté souveraine, et dans le plus noble langage, de l'urgence de former l'enfant à l'habitude des vertus, qu'on « apprend en les faisant », et dans lesquelles, au rebours des

[1] L. I, c. 7; 10.
[2] L. I, c. 7; 13-16.

autres actes, la science importe moins que l'exécution. Les actes sont les effets naturels des habitudes pratiques, non des concepts. Il note la nécessité de garder le milieu entre l'acte bon et son contraire, tout en rappelant combien la détermination de ce « juste milieu » est malaisée, que certaines vertus sont indivisibles et que toutes requièrent la présence de tous les facteurs de la moralité, tandis que l'absence d'un seul d'entre eux suffit à constituer en défaut la volonté. La vanité des excuses de l'homme faible, par ignorance et par négligence d'abord, ensuite par passion, est stigmatisée avec rudesse, et toute la doctrine du volontaire indirect est esquissée en perfection. Le philosophe montre que l'amorce du plaisir inférieur est l'amorce ordinaire des agissements coupables, tandis que le juste « voit le vrai dans les choses, parce qu'il en est comme la règle et la mesure [1] ».

Suivent d'admirables monographies du courage, de la tempérance, de la libéralité, de la magnificence, de la magnanimité et des vices opposés ; des études sur la mesure et l'emportement, sur l'esprit de société et d'excessive complaisance, la véracité et le mensonge, la pudeur et l'incontinence, la justice et l'injustice, au point de vue moral et légal, distributif et réparateur, avec des réflexions touchant l'échange et la monnaie, les droits des parents dans les diverses sociétés, les devoirs des juges, le suicide.

Les sources des vertus intellectuelles ; les conditions de l'activité spontanée et réfléchie dans l'homme ; la science et l'entendement, facultés des principes ; la prudence jugeant des cas pratiques de détail ; le bon sens naturel et l'intelligence acquise des affaires ; le rôle de l'expérience et l'influence de la raison dans l'accomplissement des actes vertueux ; l'éducation éthique du sentiment de plaisir et de peine, dans ses rapports directs avec la vie parfaite ; la théorie de la perversion des goûts, des besoins, des tendances de la nature ; la servitude du vice et l'esclavage moral du débauché en son impuissance

[1] L. III, c. 5; 6.

à tout amendement, à toute prudence dans l'orientation de sa vie; l'examen des divers ordres de plaisirs; la théorie de l'amitié, au-dessus de laquelle il ne faut mettre que la vérité et la vertu, au point de vue individuel et familial comme au point de vue de l'État; — car « le pouvoir est l'épreuve de l'homme », selon Bias; — les formes multiples du pouvoir politique dans leurs relations avec le perfectionnement moral; la nature de la bienveillance générale et celle de l'égoïsme; l'alternance du plaisir, du repos, du travail; la félicité des plaisirs de la contemplation intellectuelle : voilà les problèmes débattus par le Stagirite. Là-dessus il propose l'exemple des dieux, qui sont actifs à leur façon au lieu d'être en proie à un éternel sommeil, à la façon d'Endymion [1]. Il mentionne enfin le caractère divin de la raison et l'obligation finale, pour l'homme, de se régler en tout sur ce principe « immortel » et de subordonner ses actions à la « vie de l'entendement », comme loi du bonheur le plus pur, à l'exemple des dieux qui, eux-mêmes, sont loin d'être inactifs dans le gouvernement du monde; enfin, l'emploi du pouvoir pour assurer le règne du bon, et, par conséquent, du bonheur, et le rôle moral du législateur et de la politique. « L'homme qui vit et agit par son intelligence, dit-il en terminant, et qui la cultive avec soin, me paraît à la fois et le mieux organisé des hommes et le plus cher aux dieux. Car si les dieux ont quelque souci des affaires humaines, comme je le crois, il est tout simple qu'ils se plaisent à voir surtout dans l'homme ce qu'il y a de meilleur et ce qui se rapproche le plus de leur propre nature, c'est-à-dire l'intelligence et l'entendement. Il est tout simple qu'en retour ils comblent de leurs bienfaits ceux qui chérissent et honorent avec le plus de zèle ce divin principe, comme des gens qui soignent ce que les dieux aiment et qui se conduisent avec droiture et noblesse. Que cette part soit surtout celle du sage, c'est ce qu'on ne saurait nier : le sage est particulièrement cher aux dieux. Par suite encore, c'est lui qui me semble

[1] L. X, c. 8; 7.

le plus heureux des hommes; et j'en conclus que le sage est le seul qui soit, en ce sens, aussi parfaitement heureux qu'on peut l'être[1]. » — Sublimes accents! Ils attestent, à travers les siècles, la foi religieuse d'Aristote à l'immortalité, à la providence; ils donnent leur vrai sens à certains passages d'ordre spéculatif, plus confus, moins décisifs. Combien il font oublier les rares imperfections, inévitables dans un premier essai de morale classique, la bizarrerie de certains considérants apparentés à la logique formelle, aux formules mathématiques, à l'ontologie abstraite! Nulle part Aristote ne s'est montré aussi personnel que dans l'Éthique. Est-ce l'effet de la stimulation[2] de l'âme humaine à la stimulation triomphante des éternelles lois? Sa doctrine, trop souvent d'une froideur allant presque jusqu'à la dureté, est ici pleine de générosité, de sympathie, de noblesse, de piété. Dans Aristote, cette fois, on ne trouve plus seulement le cerveau de l'humanité, mais son cœur, ses épreuves, ses aspirations, ses immortelles espérances.

Dans une étude magistrale, M. Olli-Laprune a établi naguère que le Stagirite a tâché de concilier l'obligation absolue et supérieure du devoir, de la mesure dans l'action ou de la vertu avec l'aspiration au bonheur, en unissant ces deux facteurs dans le concept général de l'ordre moral ou humain. Intuition de génie, assurément, en laquelle s'accorderaient la nécessité du droit naturel et les prescriptions du droit positif qui en dérivent. On sait avec quelle originalité puissante M. Loomans a complété ce point de vue dans son travail sur « Les sociétés nécessaires et les sociétés volontaires ». Une égale fermeté recommande la doctrine de la spontanéité interne des actes des êtres vivants, opposée d'une part au despotisme aveugle des déterminations externes et, d'autre part, à l'autonomie des démarches délibérées de la volonté libre, mise en présence de deux ou plusieurs alternatives possibles. L'auteur récent du meilleur livre sur *le libre arbitre,* M. Fonsegrive,

[1] L. X, c. 9; 5-6.
[2] L. I, c. 3; 3. — L. V, c. 4; 12 et c. 5; 7. — *Ibid.*, c. 5; 13.

en fait la remarque : à la base de sa morale, Aristote a placé la tendance au bien, en soi, comme fin générale commandant toutes les opérations de la volonté. En cela il opinait comme Platon, comme Socrate. Mais, d'après le Stagirite, cette tendance est appliquée aux biens particuliers par le choix, précédé de la réflexion, et par la préférence impliquant en fait ou bien la prépondérance de la raison sur les passions, ou bien, au contraire, la préférence des satisfactions sensibles. « L'intelligence, avec la raison qui en dérive, dit ce critique excellent, mesure et règle la partie positive de notre âme ; selon la belle expression d'Aristote, elle philosophe avec les passions. C'est cette conciliation de l'intelligence avec les passions qui constitue « ce qui dépend de nous [1] ». — Ces considérations dominent toute l'œuvre éthique du maître. C'est assez de les signaler pour en accuser l'importance.

Fondateur des quatre branches principales de la philosophie, de la logique, de la métaphysique, de la morale et de la psychologie, Aristote a pu encore être appelé par M. Pouchet l' « organisateur de la physiologie et de l'anatomie générale », et ses écrits sur la physique théorique, la politique, la poésie et l'art oratoire achèvent cette encyclopédie conçue et mise à exécution par un seul homme, en quelques années.

La rareté relative des œuvres de Platon, la diffusion des traités d'Aristote contribuèrent à étendre encore l'influence qu'allaient exercer les doctrines du Stagirite.

Le *Timée* de Platon, cité plusieurs fois par Jean Scot Érigène et paraphrasé par Honoré d'Autun et Guillaume de Conches ; le *Phédon,* connu, semble-t-il, au XIIIe siècle ; le traité d'Apulée de Madaure sur la *Philosophie naturelle ;* le commentaire de Chalcide sur le livre des *Noms divins* du faux Denys avaient sans doute contribué à répandre les théories platoniciennes. Mais la portée de ces œuvres ne pouvait être mise en regard de l'*Organon,* dont les diverses parties servirent peu à peu de thème aux leçons des régents, et auquel l'*Introduc-*

[1] *Essai sur le libre arbitre,* p. 3.

tion ou *Isagoge* de Porphyre, expliquée, à deux reprises, par Boëce et traduite en latin par Victorinus, le *Satyricon*, avec sa préface, *les Noces de Mercure et de la Philologie*, les *Sept Arts libéraux* de Cassiodore, les *Étymologies* d'Isidore de Séville assuraient de plus en plus l'empire des écoles.

Il faut le redire toujours : c'est avec une sorte de stupeur, c'est avec une gratitude émue que l'on songe à tous ces travaux, à tous ces mérites du grand homme, dont les enseignements allaient servir d'organe aux conceptions du spiritualisme chrétien, pareils, en cette fortune, aux cantilènes des aèdes gréco-romains s'assouplissant au rythme d'une liturgie nouvelle, comme le montrait récemment l'éloquent historien de la musique dans l'antiquité. Le temps est passé, il est vrai, où un exégète se demandait si Aristote n'était pas un être supérieur au reste des hommes. Plus aucun parlement n'imitera celui de Paris, décrétant, en 1629, la peine de mort contre les dissidents assez téméraires pour se séparer de la doctrine du Lycée. Nous n'entourons plus d'une auréole surnaturelle cette tête épique, en laquelle le crayon de Raphaël a comme incarné la majesté du génie en son autocratie souveraine. La critique proclame que, de tous les initiateurs classiques de la philosophie ancienne, Aristote fut le plus grand. Mais elle relève les défaillances de sa méthode d'une plume dont le respect ne diminue en rien la liberté. Ces imperfections des œuvres célèbres ne consolent pas seulement des inégalités de la fortune intellectuelle : elles éclairent la route de l'avenir, elles préservent des engouements puérils, funestes au progrès. Elles attestent enfin la difficulté des débuts de la science, et, sous ce rapport, témoignent de ce que nous devons au père de la psychologie.

Plus que jamais, celle-ci réunirait l'esprit synthétique de Platon à l'analyse aristotélicienne, comme le demandait déjà le péripatéticien Albert le Grand, comme l'ont tenté les pères, les docteurs et Leibnitz. Au point de départ de l'œuvre philosophique et jusque dans les premières déterminations de la pensée, on montrerait le rôle de l'intuition du moi, en l'aper-

ception habituelle de son activité, et la part de l'élément émotionnel ou des tendances primitives, principe des procédés d'abstraction, d'induction et d'analyse, apportant peu à peu à la raison la science de l'esprit et celle des choses. L'intellectualisme du maître ferait place à une manière plus intime, plus fidèlement calquée sur notre vivante personnalité [1].

A l'heure actuelle, les docteurs sérieux des diverses écoles spiritualistes s'expliquent dans un sens tout à fait analogue sur la science de l'âme humaine. Nous nous contentons de citer ici le Dr Scheeben, dont la fidélité aux enseignements du Stagirite ne serait mise en suspicion par personne : « Il faut, dit-il, concevoir la simplicité de l'âme, non seulement comme le manque de toute division et de toute composition des parties dans l'être simple, mais encore comme l'absence de toute propriété commune à la matière, comme l'immatérialité prise dans le sens rigoureux de ce terme. C'est à ce point de vue seulement que la simplicité de la substance apparaît comme la condition essentielle, la raison qui permet à l'âme 1° d'avoir en soi et pour soi une vie propre, une vie qui ne sert pas seulement dans le corps et à l'usage du corps ; 2° de contenir une vie spirituelle, c'est-à-dire intellectuelle, *dont la propriété fondamentale consiste en ce qu'elle est parfaitement intime, ou que son principe de connaissance peut se faire et se mouvoir lui-même.* En d'autres termes, c'est par l'immatérialité seule, entendue dans le sens strict, que la substance de l'âme est douée de la simplicité nécessaire à la perfection de sa vie intime dans un sujet et à la présence intime du sujet dans l'être vivant qu'il

[1] Voir là-dessus l'étude remarquable et originale de T. Domenichelli, l'éditeur de la Somme *De anima* de Jean de la Rochelle, chapitres I et IV du Commentaire, pp. 303-342 et 409-533. Prato, 1882, Giachetti. — Voir aussi le Commentaire très savant de M. de Civezza sur la doctrine de Gérard de Prato, pp. 413 et suiv. Prato, Giachetti, 1882. Les vues que nous avons maintes fois rappelées dans l'exposition de la psychologie de l'école y sont énoncées dans des termes presque identiques par les éminents penseurs. Cf. *Essai sur l'objectivité de la connaissance,* c. 10 et 11.

informe, ainsi qu'il convient à la vie spirituelle [1]. » La fonction de l'activité consciente, habituellement présente à elle-même, est mise par le docte critique à la place qui lui revient en psychologie. Cette place, parmi les péripatéticiens, Thomas d'Aquin, le premier, l'avait indiquée.

L'un des penseurs les plus originaux de l'Allemagne, le Dr Volkelt, ancien disciple de Hégel, écrivait de son côté : « C'est assez pour le but que nous poursuivons que j'aie de mes propres faits de conscience, quel qu'en soit le nombre, une connaissance qui soit en droit de revendiquer l'évidence et la certitude absolues. Par là nous venons de poser une connaissance capable de nous renseigner la possibilité de la science [2]. » C'est, en quelques mots, la synthèse de l'idéologie.

La philosophie est, par excellence, une science libre. En tout ce qui est de son ressort, elle ne rend compte de ses enseignements qu'à elle-même. Dans la plupart des matières essentielles, en psychologie et en métaphysique surtout, nos contemporains reprennent, en les perfectionnant, les thèses d'Aristote. Ce serait mentir à l'esprit du Stagirite et de ses disciples illustres, que de s'interdire à l'égard de ses théories la revision scrupuleuse dont il serait le premier, s'il vivait, à réclamer l'application au nom de sa méthode même. Toute doctrine conçue en dehors des conditions d'ordonnance esthétique imposées par l'opinion aux œuvres actuelles, resterait sans action sur l'esprit public.

Conformément à la recommandation de Léon XIII, les péripatéticiens auraient à élaguer de l'encyclopédie philosophique des disputes, jadis de prépondérance importante, mais que recommandait par-dessus tout leur subtilité, et maintenant démodées, grâce à la division du travail scientifique.

Avec cela, chaque penseur garderait la faculté de donner à la synthèse idéale une physionomie typique, conciliant la certitude des lois démontrées avec l'évolution des hypothèses

[1] Dr Scheeben, *Dogmatique*, t. III, p. 252. Trad. Palmé, 1881.
[2] *Ersahrung und Denken*, 1886, p. 29.

sérieuses, ce levier indispensable de toute recherche, aussi bien qu'avec l'originalité du tempérament personnel. Quand Aristote écrivit l'*Organon* ou le traité *De l'âme*, quand Thomas d'Aquin et saint Bonaventure rédigèrent leurs *Disputes* ou l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, furent-ils accusés d'innovation, sauf par quelques fanatiques abusés?

A côté de la codification des raisonnements, la critique des systèmes, fondée par Aristote lui-même, reprendrait sa juste place dans la doctrine.

Ce sens de la tradition serait la meilleure interprétation des théories souvent défigurées par des adversaires dont l'habileté surpasse l'équité. Il élargirait l'horizon de l'esprit et permettrait la conciliation des thèses divergentes.

En maintes conjonctures, celles-ci finiraient par se rencontrer, grâce aux références sans cesse accrues de la science comparée et de la psychologie expérimentale en laquelle les maîtres montreraient la base positive des concepts métaphysiques. — De la sorte, la philosophie serait bien une discipline dynamique, fixée dans ses principes et dans sa méthode, mais se réservant sur l'avenir et le mouvement général des idées une échappée toujours ouverte. Elle consacrerait l'unité des tendances infaillibles de l'esprit dans les problèmes fondamentaux, en leur certitude définitive. Elle serait tout ensemble le résultat et le critère de la civilisation; elle constituerait, au sens le plus large, la science de l'esprit humain dans sa compréhension progressive de la réalité, au lieu de se voir trop souvent réduite à servir de préparation au droit, aux sciences, à la théologie [1].

Dans son livre *De la fortune d'Alexandre*, Plutarque loue le capitaine civilisateur « d'avoir mêlé, comme dans la coupe du festin, les lois, les mœurs, les affections des races diverses, et de leur avoir appris à considérer la terre entière comme une patrie. » — Frappante similitude de la destinée de deux

[1] Voir Zeller, *Histoire de la philosophie grecque*. Préface et l'Introduction de M. Bautroux.

hommes investis chacun de la souveraineté, l'un dans l'ordre politique, l'autre dans le domaine de l'intelligence!

Le disciple d'Aristote, grâce peut-être aux leçons de son maître, répandit jusqu'à l'Indus les maximes de fraternité universelle que devaient rendre stériles les despotes conquérants. Aristote a fait pénétrer dans toutes les écoles les préceptes de la science générale, en leur forme classique. Cent fois son œuvre s'est vue entravée par les glossateurs, qui n'en ont exalté que les défauts, en méditant de vouer à l'oppression de la raison une philosophie créée pour l'affranchir. Avec une énergie qui ne désarmera plus, les nations revendiquent la possession définitive d'elles-mêmes dans une pacifique liberté; et la pensée, à son tour, s'incline devant les leçons du plus grand docteur de l'antiquité, parce qu'elle y trouve une expression fidèle des lois de l'esprit et de l'être, mais en y puisant des éléments capables de donner de ces lois une interprétation toujours plus digne d'Aristote et d'elles-mêmes.

WELLCOME LIBRARY INSTITUTE

Secondary Coll.